La colección *Antologías del Pensamiento Político* trata de poner en manos del lector los textos más representativos de la historia de la literatura política, proporcionándole así el contacto directo con las fuentes originales del pensamiento, seleccionadas con intención de mostrar lo sustancial del contenido o del estilo de un autor o de una dirección del saber político.

Si en los volúmenes ya publicados se ha atendido sobre todo a la necesidad de hacer accesibles obras que representan momentos estelares en la evolución histórica de las ideas, la presente selección afronta la tarea de recoger, despojándolo de su circunstancial ropaje, un pensamiento con vigencia actual.

Aunque existen excelentes traducciones castellanas (debidas casi todas a la misma pluma) de la mayor parte de las obras de Marx anteriores al *Manifiesto*, faltaba aún en nuestra lengua una *Antología* que ofreciese al lector el núcleo esencial de las ideas que en estas obras se alumbran y que aparecen en ellas envueltas con extensas y farragosas diatribas, de lectura enfadosa y larga. La importancia que hoy se presta a estos escritos de juventud en los que se formula la antropología marxista y, con ella, no sólo las líneas maestras (materialismo histórico, teoría de la enajenación, etc.) de toda la formidable construcción, sino también la conexión del pensamiento de Marx con la temática central de nuestro tiempo, hacía indispensable esta *Antología* que hoy ofrece el I.E.P.

KARL MARX

ESCRITOS DE JUVENTUD

SELECCION, TRADUCCION E INTRODUCCION

de

FRANCISCO RUBIO LLORENTE

INSTITUTO DE ESTUDIOS POLITICOS, FACULTAD DE DERECHO
UNIVERSIDAD CENTRAL DE VENEZUELA
CARACAS

Introducción

1. *El estudio del marxismo como realidad actual*

La obra de Carlos Marx constituye, probablemente, un ejemplo único en los anales del pensamiento. Su transformación en una fuerza histórico-universal lleva ineludiblemente a parangonarla con las grandes religiones de la humanidad, de las que la separa, sin embargo, su denuncia de toda religión como extrañamiento del ser del hombre y su correlativa pretensión de ciencia pura, superadora de toda Religión y de toda ideología, cuyo secreto desvela. Su contenido es "el enigma revelado de la Historia", la superación, por fin lograda, de todo antagonismo, la identidad de sujeto y objeto, Naturaleza e Historia, individuo y comunidad. No quiere ser una nueva interpretación del mundo, sino el instrumento de su transformación; no teoría, sino *praxis*. No es tanto un sistema, como un método de conocimiento orientado hacia la acción.

Es cierto que esta obra es hija de su tiempo, cuyo requerimiento esencial era, justamente, el de la *Zeitgemässheit*[1] y que su singularidad no puede ser entendida como absoluta originalidad de contenido. La historización total de la Filosofía en manos de Hegel colocó a sus sucesores inmediatos ante una situación nueva dentro de la cual pensó Marx. Para los posthegelianos la cuestión no era ya la de saber cómo es posible que la Filosofía tenga Historia, sino, por el contrario, la de cómo podría haber Filosofía sin Historia. "Tras Hegel la Lógica es el mundo en ideas"[2] y esta ligazón inmediata de la Filosofía con el mundo implica una filosofía radicalmente nueva;[3] tanto que es ya por lo menos dudoso que pueda se-

1. "Ellos (los jóvenes hegelianos. F. R.) no piensan en lo que es para siempre y en lo que permanece igual a sí mismo, sino en las mudables exigencias de los tiempos. El espíritu se hace para ellos espíritu del tiempo... y la verdad de su conocimiento se prueba por tanto para ellos por su adecuación al tiempo". Karl Löwith, *Die hegelsche Linke* (Friedrich Fromman Verlag, 1962), págs. 9-10.

2. Arnold Ruge, *Unsere letzten zehn Jahre* (1845), recogido en Löwith, *op. cit.* pág. 45.

3. Así escribe Feuerbach, "Una cosa es una Filosofía que cae dentro de la misma época que las Filosofías anteriores y otra muy distinta una Filosofía que cae dentro de un período totalmente nuevo de la humanidad; es decir, una cosa es una Filosofía que debe su existencia sólo a la necesidad filosófica, como por ejemplo la de Fichte en relación a la de Kant, y otra muy distinta una Filosofía que corresponde a una necesidad de la humanidad; una cosa es una Filosofía que pertenece a la Historia de la Filosofía y sólo indirectamente, a través de ella, se conecta con la Historia de la Humanidad y otra muy distinta una Filosofía que es inmediatamente

guir siendo llamada Filosofía. Bruno Bauer proclama el fin de la Metafísica,[4] esto es, el fin de un mundo en donde todavía existía la posibilidad de buscar lo absolutamente estable, pero su negativa no es aún suficientemente radical y, junto con Stirner, se ve despectivamente designado como "uno de los últimos filósofos".[5]

Si el pensamiento es reflejo del mundo, la teoría ha perdido su rango supremo como la forma más libre y por eso más humana de la actividad. Lo importante y urgente no es pensar el mundo, sino cambiarlo. El tema del tiempo es *der Weg zum Anderssein*,[6] hacia un cambio hecho ahora posible porque el hombre, instrumento inconsciente de la Razón en Hegel, ha asumido, tras la destrucción del Espíritu hegeliano, el papel de creador de la naturaleza y del hombre.

En el humanismo de los jóvenes hegelianos la Filosofía es *ancilla actionis*, tanto si el hombre es simplemente parte de la naturaleza, como en Marx o Ruge, como si se mantiene religado a la Divinidad, como en Kierkegaard,[7] aunque, por supuesto, difiera profundamente lo que en un caso o en el otro se entiende por acción históricamente necesaria o, lo que es lo mismo, por realidad actual a destruir. En tanto que Kierkegaard ve

---

Historia de la Humanidad". *Grundsätze der Philosophie, Notwendigkeit einer Veränderung* (1842-3), recogido en Löwith, *op. cit.*, pág. 226.

4. "Cuando Europa se haya apartado de la Metafísica ésta habrá sido destruida por la crítica para siempre y nunca más se erigirá un sistema metafísico, es decir, un sistema metafísico que ocupe un lugar en la Historia de la Cultura, del mismo modo que después de Beethoven nadie más compondrá una sinfonía con contenido artístico e importancia histórica". *Russland und das Germanenthum* (1853), recogido en Löwith, *op. cit.*, pág. 106.

5. Este es el título de un muy expresivo trabajo de Moses Hess publicado en 1845 que termina con la siguiente invectiva dirigida contra Bruno Bauer y Stirner, "*Separados* como están, se mantienen solitarios y únicos sin poder vivir ni morir ni resucitar. Son y continúan siendo filósofos" *Sozialistische Aufsätze*, recogido en Löwith, *op. cit.*, pág. 62.

6. *Vid.* Löwith, *op. cit.*, pág. 9.

7. La analogía de actitudes de Marx y Kierkegaard ha sido especialmente señalada por K. Löwith (*vid.* sobre todo *Von Hegel zu Nietzsche*, Zurich-Nueva York, 1941, págs. 201 y 217 y ss.). Frente a esta equiparación se ha alzado en términos muy duros Georg Lukàcs en *La Destrucción de la Razón* (trad. esp. de W. Roces, F. C. E. México, 1959, págs. 12-13 y 204 n.) arguyendo que se desconoce así lo fundamental, esto es, "el viraje materialista hacia la realidad objetiva independiente de nuestra conciencia y hacia su dialéctica objetiva", presentando todo el movimiento posthegeliano como "una noche en la que todos los gatos son pardos". A estas críticas, que suponen en realidad una hipotética asimilación de Marx y Kierkegaard en cuanto a sus contenidos que ni Löwith ni nadie ha podido intentar, ha respondido Löwith señalando cómo la actitud de Marx frente a Stirner (que *sí* ocupa en este sentido una posición análoga a la de Kierkegaard) pone de manifiesto, por su virulencia misma, la estrecha conexión percibida por el propio Marx (*vid.* Löwith, *Die hegelsche Linke*, *cit.*, pág. 26).

el riesgo para el hombre en un Cristianismo masificado, en el que nadie es verdaderamente cristiano, y se vuelve hacia el individuo, olvidado por Hegel,[8] el mal está, para Marx, en una sociedad compuesta de individuos recíprocamente aislados y extrañados, por tanto, del ser real del hombre. Marx, menos solitario en su camino que Kierkegaard,[9] se dirige a la masa para restablecer al hombre en su ser, para humanizar el mundo y naturalizar el hombre. Su obra no es ya la obra de un filósofo, porque no se propone interpretar el mundo, sino cambiarlo, y se convierte, de hecho, en la más radical negación de la Filosofía. Es un pensamiento que guía la acción, y es en este campo de la acción, de la eficacia histórica, en donde la obra de Marx se nos presenta con una singularidad absoluta. El paralelismo religioso, señalado ya desde muy temprano por algunos espíritus lúcidos[10] y continuamente alimentado después por los ejemplos que la práctica marxista ofrece[11] se apoya principalmente en la fuerza y el estilo de esta eficacia

---

8. El individuo es, dice Kierkegaard, la categoría básica del Cristianismo (El individuo: con esta categoría se mantiene o se derrumba la causa del Cristianismo una vez que el desarrollo del mundo ha llegado en la reflexión tan lejos como ahora sucede. Sin esta categoría el panteísmo vence incondicionalmente, *Agitatorische Schriften und Aufsätze*, recogido en Löwith, *op. cit.*, pág. 280), pero esto no va, en modo alguno, en contra de la aspiración hacia la igualdad que, justamente, sólo el Cristianismo hace posible. Así escribe también Kierkegaard: "Sólo lo religioso puede, con ayuda de la eternidad, realizar hasta sus últimas consecuencias la igualdad entre los hombres; la igualdad piadosa, esencial, no mundana, verdadera, la única posible igualdad entre los hombres; y por esto es también lo religioso, como para su mayor gloria ha de decirse, lo verdaderamente humano" (*ibid. id.*, pág. 278).

9. El recurso a la masa es un lugar común de todos los jóvenes hegelianos que en un momento o en otro se apartan del círculo de Bauer. Arnold Ruge escribía ya hacia 1845: "El nacimiento de la libertad verdadera, de la libertad práctica, es el *tránsito a la masa de la exigencia de libertad*... El fin de la libertad *teórica* es la *práctica*. Pero la práctica no es otra cosa que el movimiento de la masa en el sentido de la teoría". *Der Egoismus und die Praxis. Ich und die Welt*, recogido en Löwith, *op. cit.*, pág. 28. Declaraciones idénticas se repiten en Feuerbach, Hess, etc.

10. Así, por ejemplo, Kierkegaard, quien escribía ya en 1847" ...la fuerza del comunismo está, claramente, en el demoníaco ingrediente de religiosidad, incluso de religiosidad cristiana, que en el mismo se contiene". *Das Eine, was not tut*, recogido en Löwith, *op. cit.*, pág. 275.

El mismo paralelismo, no ya como constatación, sino como postulado, aparece en Feuerbach: "Los períodos de la Humanidad se distinguen solamente por los cambios religiosos... La Filosofía sustituye a la Religión, pero con ello aparece una Filosofía totalmente distinta en lugar de la antigua .. Pues hemos de ser de nuevo religiosos, la política ha de ser nuestra Religión, pero esto sólo se logrará si tenemos ante nosotros un término supremo que nos convierta la política en Religión". *Grunsätze der Philosophie. Notwendigkeit einer Veränderung* (1842-43), recogido en Löwith *op. cit.*, pág. 227-228.

11. A veces el carácter pararreligioso de la práctica marxista llega incluso al empleo de textos evangélicos. Véase, por ejemplo, a este respecto el discurso pronunciado por el señor Janos Kadar al clausurar las sesiones del VII Congreso del Partido Comunista Húngaro, en *Documentos*, Revista de información política, Instituto de Estudios Políticos, U. C. V., Caracas, Nº 11, pág. 365.

histórica, aunque, como es obvio, existen similitudes y diferencias más profundas.

Por ello el estudio de la obra marxista tiene que hacerse cuestión en primer lugar, si quiere ser fiel a su espíritu y no colocarse desde el comienzo en un supuesto que la niega, de la necesidad de considerarla desde la perspectiva de su práctica. O dicho de otro modo, es forzoso estudiar el marxismo desde nuestra perspectiva actual, como fuerza actuante en nuestro tiempo, no como un sistema de pensamiento concluso en 1883. No cabe referirse al marxismo como podríamos referirnos al newtonismo en la Física o al gaussismo en la Matemática, justamente porque hay en nuestro tiempo marxismo y no newtonismo o gaussismo. Si la obra de Marx fuera simplemente una obra científica, el marxismo habría desaparecido al incorporar la ciencia la totalidad de sus aportaciones válidas. Es cierto que en el ámbito de la Filosofía se sigue hablando con referencia actual de platonismo o aristotelismo, pero es evidente la diferencia esencial que media entre el significado de estos términos y lo que hoy significa el marxismo. No sólo porque raramente alguien acepta en nuestro tiempo la totalidad del sistema de Platón o Aristóteles o incluso de Santo Tomás, sino sobre todo porque el marxista no se limita a aceptar sin crítica el pensamiento de Marx, sino que lucha por realizarlo. El marxismo no se acepta, se practica; y aun esto sólo organizadamente. En los países de régimen socialista se niega el calificativo de marxista a quienes se limitan a aceptar en su propia interpretación toda la obra de Marx. Desde el punto de vista del comunismo, marxista es sólo "quien acepta que no hay ningún medio, fuera del poder revolúcionario, para construir el socialismo... y profesa opiniones cuyo contenido no necesita comprender, tales como la de que la teoría de la herencia de Lyssenko es exacta... la Filosofía de Hegel una reacción aristocrática contra la Revolución francesa etc." El marxista es" ...no un hombre que posee una concepción del mundo definida por su contenido, sino un hombre con una determinada actitud espiritual, caracterizada por la disposición a aceptar opiniones autoritariamente afirmadas. Cual sea el contenido real del marxismo es cuestión que, desde este punto de vista, carece de importancia; se es marxista cuando se está dispuesto a aceptar en cada caso el contenido que la autoridad presenta".[12] Dicho en otros términos, el marxismo es hoy, en buena parte, un sistema dogmático y a la vez ambiguo, interesado, no por contenidos claramente fijados, sino por enunciados formales cuya significación determina, en cada momento, una autoridad inapelable. Lo que hoy es internacionalis-

---

12. *Vid.* L. Kolakowski, *Der Mensch ohne Alternative. Von der Möglichkeit und Unmöglichkeit Marxist zu sein* (Piper Verlag, Munich 1960), págs. 20 y ss. Kolakowski, en cuanto profesor ordinario de la Universidad de Varsovia, está excepcionalmente bien situado para decirnos qué es lo que en los países socialistas puede entenderse por marxismo y marxista.

mo proletario puede ser mañana cosmopolitismo vitando, y lo que aquí y ahora es patriotismo encomiable resulta allí y mañana "chauvinismo de gran nación", por referirnos sólo a fórmulas de muy reciente actualidad.

El método científico de conocimiento y acción social se ha transformado en doctrina de una organización cuya autoridad sustituye a la razón. Este extrañamiento,[14] esta institucionalización del marxismo[15] es su forma histórica real. Pretender explicar esta realidad por circunstancias externas (el cerco capitalista o, lo que es aún peor, el siniestro genio de Stalin) es hacer de ella algo fortuito, no necesario, y colocarse, por tanto, fuera del marxismo mismo. Las circunstancias externas, para quien se mantiene fiel a la línea hegeliano-marxista, nunca pueden hacer otra cosa que retardar o acelerar un movimiento necesario, es decir, interno. Es forzoso, pues, recurrir a la crítica interna del pensamiento de Marx para explicar la forma real de su vigencia histórica.

Una primera explicación superficial podría limitarse a decir que el marxismo, al denunciar todo saber social como ideológico,[16] tiene que

---

14. Hemos empleado los términos *extrañamiento* y *extrañarse* para verter los alemanes *Entfremdung* y (*sich*) *entfremden*, traducidos generalmente por enajenación o alienación (resp. enajenarse o alienarse). Aunque originariamente el vocablo *Entfremdung* se introduce en la literatura filosófica alemana como traducción de la *alienation* que en los autores franceses e ingleses del siglo XVIII designa el acto mediante el cual el individuo hace dejación de sus derechos en favor de la sociedad, ya en Hegel, de quien Marx lo recibe, tiene el término vida propia. En tanto que las voces *Entäusserung* y *Veräusserung*, como las castellanas alienación y enajenación, sugieren la idea de una desposesión operada en favor de otro ser, la *Entfremdung* acentúa sobre todo el hecho de salir de sí, de hacerse extranjero o extraño a lo que es propio. Es cierto que Marx emplea frecuentemente como sinónimos los tres términos, pero señala a veces una diferencia de matiz como la implícita, por ejemplo, en el siguiente párrafo de los *Manuscritos*: "Toda la historia de la enajenación (*Entäusserungsgeschichte*) y toda la recuperación de la enajenación (*Entäusserung*) no es, por tanto, otra cosa que la historia de la producción del pensamiento abstracto, es decir, absoluto, del pensamiento lógico especulativo. El extrañamiento *(Entfremdung)*, que constituye por ello el verdadero interés de esta enajenación y de la superación de esta enajenación *(Entäusserung)*, es la oposición de *en-sí* y *para-sí*, de *conciencia y autoconciencia*, de *objeto* y *sujeto*. (*MEGA*, I, 3, págs. 154-5). Esto explica el hecho de que algunas traducciones francesas e inglesas hayan recurrido a otros vocablos (*estrangement*) o incluso a la creación de neologismos (*extranéation*) en lugar de emplear el término originario de *alienation*. Ciertamente con la palabra extrañamiento se corre el riesgo de evocar otras significaciones habituales, muy distintas de las que en el pensamiento marxista tiene la palabra *Entfremdung*, pero este riesgo no desaparece, y en cierto sentido se acrecienta, empleando enajenación o alienación. Sobre el origen y evolución del concepto de *Entfremdung*, *vid.* en especial G. Lukàcs, *Der junge Hegel* (Zurich, 1948), págs. 613 y ss.

15. Ha sido también Kolakowski quien ha utilizado el concepto de institución para analizar el marxismo realizado de los países socialistas.

16. Como es sabido el concepto de ideología acuñado y empleado por Marx presenta una cierta ambigüedad que ha permitido, por ejemplo a Gurvitch, distinguir hasta trece acepciones distintas del mismo (*vid.* Gurvitch, *Les Fondateurs de la*

aceptarse como tal y, apoyando su validez en la pretensión de su necesidad, tiene que dar a sus postulados, en aras de la plasticidad que la acción histórica impone, un carácter puramente formal, haciéndolos susceptibles de cualquier contenido. Tal explicación no pasa de ser, sin embargo, una simple descripción que deja sin resolver el problema planteado y nos remite a un plano más hondo, a una aparentemente profunda contradicción del marxismo.

Los marxistas aceptan, o deberían aceptar, este extrañamiento impuesto por la historia no como una enfermedad o un pecado, sino como una ineludible necesidad histórica, pero lo que requiere explicación es justamente esta necesidad.

Las teorías sociales anteriores al marxismo tenían una pretensión de validez universal, intemporal, independiente de su éxito o su fracaso histórico, y justamente por ello son denunciadas como ideologías. Lo aparentemente contradictorio del marxismo y lo que en él requiere explicación es que, aceptándose como pensamiento ideológico, esto es, condicionado por una situación social dada, proclama al mismo tiempo su necesidad racional. Se pretende ideología, pero ideología de una clase que ha llegado a la visión total de la sociedad y es, por ello, ideología científica, conjugando así dos términos que son, para el no marxista, resueltamente incompatibles. Nos encontramos de esta forma ante la paradoja aparente de una ideología que se ve en cierto modo obligada a negarse a sí misma al imponerse una apariencia de cientifismo y proclamar un culto a la razón que contradicen radicalmente los elementos irracionales actuantes en toda ideología, mientras que, de otra parte, en cuanto que no puede prescindir de tales elementos, se ve forzada a conferirles un carácter científico que desde el punto de vista del no marxista están muy lejos de tener. El marxismo se convierte así en un saber universal que abarca todos los campos de la actividad humana y se habla de una política o una ética científicas, con escándalo de quienes piensan que no sólo estas realidades dejarían de ser científicas al ser proclamadas dogmáticamente como tales, sino, sobre todo, que respecto de ellas no puede predicarse válidamente el carácter científico, justamente por ser, en cuanto determinadas por criterios de valor, esencialmente ideológicas. Hablar de una ideología científica es, desde este punto de vista, nada más y nada menos que suponer ya realizado el reino del espíritu.

La solución de esta contradicción hay que buscarla en un plano más hondo, en las razones que para el marxista la hacen posible, esto es, inexistente como contradicción, y ello nos remite al concepto marxista de ideología en general y de ideología marxista en particular.

Sociologie contemporaine, C. D. U., Paris, s. d., pág. 76). Sea cualquiera el significado que quiera dársele, es evidente, sin embargo, que todo pensamiento sobre la sociedad es para Marx pensamiento ideológico.

Este concepto es resultado de un desarrollo en línea recta que, partiendo de la distinción kantiana entre entendimiento y razón, pasa por la noción hegeliana del concepto (*Begriff*) y del espíritu.[17] Del mismo modo que la noción del Espíritu permite a Hegel señalar el desarrollo histórico de la razón sin abolir con ello la validez intemporal del propio sistema, elaborado en la culminación de los tiempos, Marx puede denunciar toda reflexión social distinta de la propia como ideología sin destruir de rechazo la validez de su propio método de análisis y de acción, elaborado desde la situación de una clase que, por vez primera en la historia, ha alcanzado una visión total de la sociedad. A esta clase culminante (de momento sólo negativamente culminante) le es posible el acceso, más allá de las apariencias, al ser último de las cosas o, dicho de otra forma, esta clase está llegando a la razón. Su pensamiento es, como el de las restantes clases, ideológico en cuanto socialmente condicionado y orientado hacia la acción histórica (en este caso acción revolucionaria), pero su ideología es ideología racional, *Vernunftsideologie*, y como tal cualitativamente distinta de las demás ideologías que se quedan en el reino de las apariencias, del *Verstand*.

La apoyatura del concepto marxista de ideología en la distinción idealista entre *Vernunft* y *Verstand*, razón y entendimiento, explica su divergencia profunda con los conceptos utilizados por la ciencia no marxista y, a la vez, el problema casi insoluble que para ésta plantea la elusión de un relativismo siempre amenazante.[18] Es esta vinculación con la razón hegelia-

---

17. *Vid.* Helmuth Plessner, *Abwandlungen des Ideologiegedankens*, en *Zwischen Philosophie und Gesellschaft* (Francke Verlag, Berna 1953), pág. 233.

18. La ciencia social no marxista ha utilizado una diversidad de conceptos de ideología que pueden tal vez ser reducidos a los tipos siguientes:

1º Una concepción historicista que Plessner (*op. cit.*, pág. 244) expone del modo siguiente: "Falsa, es decir, ideológica es aquí la conciencia en sí porque salta por encima de su vinculación real a una determinada base existencial en la valoración y en la aspiración, con ella unida, a la validez absoluta de los contenidos de valor y de sentido. La conciencia es aquí ideológica no por sus trascendentes hipostasis de una realidad supraterrena, sino ya por su aspiración a la objetividad lógica y estética".

2º Un concepto propio de la Sociología del Conocimiento, con distintas variantes, pero que puede ser descrito con los términos empleados por Mannheim según los cuales "falsa e ideológica es, desde este punto de vista, una conciencia que en su modo de orientación no ha recogido la nueva realidad y la cubre por eso con categorías superadas". (*Ideologie und Utopie*, Bonn 1929, pág. 52). Son conocidas las dificultades que los conceptos acuñados en esta segunda dirección encuentran para superar el relativismo histórico total patente en la primera, la admisión por el propio Mannheim de la conciencia como componente de la situación (con lo cual se hace casi imposible hablar de conciencia retrasada), las dificultades propias del concepto del *hoy* como criterio distintivo de la conciencia verdadera y la falsa, etc.

Quedan fuera de esta clasificación algunos conceptos de ideología elaborados más con fines polémicos que de comprensión científica. Así, por ejemplo, la identificación establecida por Burnham entre ideología y totalitarismo, abundantemente uti-

na lo que permite al marxismo, heredero del materialismo anglo-francés en su proclamación de la dependencia de la conciencia respecto del ser,[19] pero heredero sobre todo de Hegel, calificarse a sí mismo de ideología científica. Su cientifismo es el cientifismo hegeliano, que nada tiene que ver con la ciencia más o menos positivista que parte del postulado de la *Wertfreiheit*. Esta ideología no se encuentra, por tanto, en contradicción consigo misma cuando acusa de falsedad a otros sistemas, no sólo porque brotan de una situación social diferente, sino, simplemente, porque difieren de lo asumido como verdad propia y única. La situación está nítidamente expresada por Lukàcs al afirmar que... "la razón misma no es ni puede ser algo neutral o imparcial, algo que flota por encima del desarrollo social, sino que refleja siempre el carácter racional (o irracional) concreto de una situación social, de una tendencia del desarrollo, dándole claridad conceptual y, por tanto, impulsándola o entorpeciéndola. Pero bien entendido que esta *determinabilidad social* de los contenidos y de las formas de la razón *no entraña sin embargo ningún relativismo histórico.* Dentro de la condicionalidad histórico-social de estos contenidos y formas, *el carácter progresivo de cualquier situación o tendencia de desarrollo es siempre algo objetivo, independiente en su acción de la conciencia humana*"[20] y más adelante, enfáticamente, "Razón y dialéctica materialista (i. e. marxismo, F. R.) resultan así en nuestro tiempo términos idénticos".[21] De aquí el desvalimiento frente al marxismo de la filosofía actual, que acepta, como el marxismo, la determinación de la conciencia por el ser, pero que ha renunciado, a diferencia suya, a la pretensión de un absoluto, siquiera sea éste entendido como devenir, y proclama con el poeta, "Caminante, no hay camino/se hace camino al andar".[22]

---

lizada por la ciencia social y por la política práctica en los Estados Unidos. Es obvio que, de acuerdo con lo que decimos en el texto, bajo esta identificación puede haber una intuición certera.

19. La vinculación del concepto marxista de ideología con el materialismo anglo francés está magistralmente estudiada por Hans Barth en *Verdad e Ideología* (trad. esp. de J. Bazant, F. C. E. México, 1951).

20. *La destrucción de la Razón, cit.*, pág. 5. Los subrayados son nuestros.

21. *Ibid*, pág. 691. Por eso el irracionalismo que Lukàcs combate consiste en "absolutizar los límites del conocimiento intelectivo convirtiéndolos en límites del conocimiento en general (*Ibid.* pág. 77).

22. Löwith (*op. cit.*, pág. 37) expresa la misma idea en los términos siguientes: "La Filosofía comparte también a su manera la tesis materialista de que no es la conciencia la que determina el ser, sino el ser el que determina la conciencia. Falta al pensamiento histórico ...el carácter absoluto del materialismo histórico... se piensa de modo relativo y relativista, en tanto que Marx creía saber "lo que es", de dónde viene y hacia dónde va la Historia, hacia el "hombre nuevo" de una sociedad totalmente nueva en relación con la cual toda la Historia y la Filosofía anteriores son simplemente "Prehistoria". Y como la Filosofía no marxista no tiene doctrina alguna, no puede adoctrinar a las masas. Esta es su ventaja y su desventaja".

El marxismo puede así entregarse con buena conciencia a la acción, prevalecido. además, merced a la ambigüedad nunca aclarada del término, del prestigio, socialmente condicionado, que lo científico tiene en el hombre de nuestro tiempo.[23] Su análisis nos ha mostrado la necesidad interna de su acción histórica, pero no enseña aún nada sobre la forma específica que en el desarrollo de esta acción ha revestido. Para intentar una respuesta a esta cuestión es necesario dar un paso más e inquirir cuál es el contenido de esta razón marxista.

En cuanto razón dialéctica, el marxismo es la "razón" de una totalidad en desarrollo, el método de progreso (y de conocimiento) de una realidad total, de la que el método mismo es parte. Como materialismo, el marxismo es razón interna de la materia, de una naturaleza autosuficiente, pero, forzosamente, de una naturaleza que es a la vez razón, de una naturaleza razonable o racional. Por eso puede pretenderse superación de materialismo e idealismo. El marxismo es esencialmente, en su propia intención, la ciencia del mundo humano. Al panteísmo hegeliano sucede el humanismo marxista. Al Espíritu hegeliano, que sólo a sí mismo se tiene por objeto,[24] sucede una razón, "predicado del hombre real", cuyo objeto es el hombre. Esta idea del hombre, contenido último del pensamiento marxista, constituye la clave del marxismo.

Por esta razón esencial, amén de algunas otras circunstanciales, el estudio de la obra marxista se centra hoy casi exclusivamente en la consideración de sus supuestos antropológicos, olvidados por la literatura marxista que sólo recientemente viene a ocuparse de ellos, siquiera sea para justificar su anterior actitud, es decir, sobre todo para negar la importancia de estos supuestos en la estructura general del pensamiento de Marx.

Ciertamente, como ha podido decir Raymond Aron,[25] toda interpretación de Marx que no tome en cuenta *El Capital* puede ser fundadamente criticada, pero de lo que se trata es justamente de entender *El Capital*, de desvelar los supuestos últimos de la concepción del mundo en la que *El Capital* se asienta.

---

23. Vid. sobre el tema el ya clásico estudio de Max Scheler en *Die Wissensformen und die Gesellschaft* (2ª ed. Francke Verlag. Berna 1960), págs. 167-170, 178 y 180.

24 El que sólo la razón o el pensamiento pueden ser objeto de la razón constituye un supuesto esencial del sistema hegeliano y son infinitas las afirmaciones que en este sentido podrían citarse a lo largo de la Obra de Hegel. Baste citar como ejemplo el siguiente pasaje de la *Filosofía de la Religión* (1, 11): "El pensamiento tiene por objeto lo puramente general, lo indeterminadamente general, es decir, una determinación, un contenido que es él mismo, en el que por lo tanto se encuentra inmediatamente, es decir, abstractamente, junto a sí mismo. Es la luz que ilumina, pero que no tiene otro contenido que la misma luz".

25. Raymond Aron, *Les grandes doctrines de la Sociologie historique* (Les cours de Sorbonne, multigrafiado, París, s. f.), pág. 102.

2. *Las obras de juventud*

Los supuestos básicos del pensamiento marxista están explicitados en las obras de juventud, es decir, en los escritos anteriores al *Manifiesto Comunista,* en el que se sintetizan los resultados adquiridos y se establece el programa a realizar. A partir de esta época los trabajos de Marx se sitúan en un plano distinto. Establecidas sus premisas, la obra se orienta, de una parte, al estudio de situaciones concretas *(El 18 de Brumario de Luis Bonaparte, La lucha de clases en Francia, Revolución y contrarrevolución en Alemania,* etc.) y, de la otra, a las grandes investigaciones económicas que darían como resultado final *El Capital.*

En este período juvenil que va de 1838 a 1848, esto es, entre los veinte y los treinta años, Carlos Marx se doctora, se casa, dirige dos o tres periódicos, sufre dos exilios, traza las líneas fundamentales de un pensamiento innegablemente fértil y echa las bases de un movimiento político que domina desde entonces la escena histórica. Dentro de él cabe distinguir tres etapas distintas, diferenciadas entre sí tanto por los avatares biográficos como por el tema central que las ocupa, apoyado siempre en los resultados anteriormente obtenidos, en un desarrollo ininterrumpido que amplía, pero no corrige. Estas tres etapas son las siguientes:

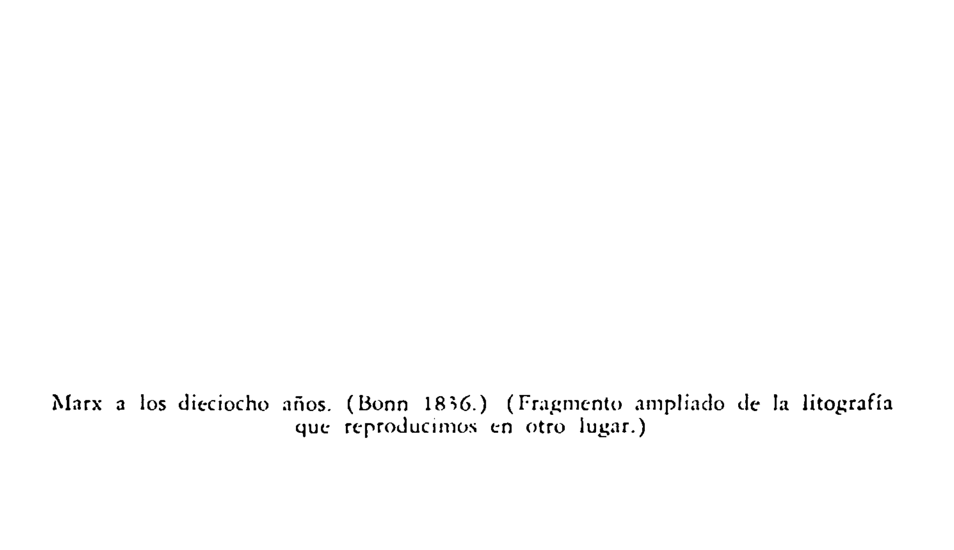
1ª *1838-44.* Son los años iniciales de formación de Marx. El estudio del Derecho, emprendido con un vigor inimaginable,[27] deja paso al de la Filosofía que, en el Berlín de la época, era naturalmente el sistema hegeliano. Tras el doctorado, en 1841, Marx ocupa el puesto de redactor jefe de la *Rheinische Zeitung,* órgano del liberalismo radical clausurado por el Gobierno prusiano en marzo de 1843. Marx abandona entonces Alemania y se instala con su mujer en París, en donde funda con Arnold Ruge los *Anuarios Franco-Alemanes.* Los escritos de este período[28] son testimonio de la ruptura con el sistema hegeliano y contienen un primer esbozo de la teoría de la emancipación humana.

---

27. De ello es buena prueba la carta que Marx dirige a su padre en 1838 narrándole el desarrollo de sus primeros semestres en Berlín. *Die Frühschriften,* págs. 51-53.

28. Además de la tesis doctoral (*Diferencias de la Filosofía de la naturaleza de Demócrito y Epicuro*) y de los trabajos periodísticos aparecidos en la *Rheinische Zeitung* (*La ley sobre el robo de leña en los bosques, el Manifiesto filosófico de la Escuela histórica del Derecho, Los debates sobre la ley de prensa, A propósito del comunismo,* etc.), Marx redacta en esta época una *Crítica a la Filosofía del Derecho de Hegel* (párrafos 261 a 313) que permanecería inédita hasta 1927 y los dos importantes trabajos (*Sobre la cuestión judía, Introducción a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*) aparecidos en el número primero, y único de los *Anuarios Franco-Alemanes.* Estos dos textos están, por su vigor conceptual y su fuerza expresiva, a la altura del Manifiesto. Los escritos de este período están recogidos en *MEGA,* I, 1 y 2.





Marx a los dieciocho años. (Bonn 1836.) (Fragmento ampliado de la litografía que reproducimos en otro lugar.)

2ª *1844*. La estancia en París constituye el momento central en el desarrollo intelectual de Marx. Renuncia a todo trabajo periodístico y se arroja a un "infinito mar de libros", según escribe Ruge a Feuerbach, al tiempo que toma contacto por vez primera con medios obreros y organizaciones socialistas, tanto francesas como alemanas. Lee, resume y comenta las obras fundamentales de la Economía inglesa y francesa, las principales historias de la Revolución y un ingente número de fuentes sobre la situación de las clase obrera. Como resultado de estas lecturas nacen los *Manuscritos económico-filosóficos* que son, sin duda, una de las obras más importantes de toda la producción marxista y tal vez simplemente la más importante si se atiende a la trascendencia de los temas tratados. De esta época data también el comienzo de la amistad y la colaboración con Engels, que tanta importancia había de tener en la vida y la obra de Marx, hombre de un solo amor y un solo amigo.[29]

3ª *1845-48*. Expulsado de Francia por Guizot, Marx se traslada a Bruselas, en donde redacta, con Engels, *La Ideología Alemana* e inicia, en 1846, la participación activa en la política. Esta época, durante la cual Marx produce sus primeros trabajos económicos, se cierra con la publicación del *Manifiesto* y una breve estancia en Alemania, de donde Marx pasa, ya de manera definitiva, a Londres.[30]

Las obras más importantes de este período permanecieron ignoradas hasta muy entrado nuestro siglo.[31] Aunque ya antes de su publicación Lu-

29. La influencia de Engels sobre la obra de Marx ha sido frecuentemente calificada de funesta. Así, por ejemplo, Sartre habla del "funesto encuentro de Engels con Marx" (*Materialismo y Revolución*, ed. Deucalión, 1954, pág. 89). La primera colaboración de Marx y Engels fue *La Sagrada Familia o Crítica de la crítica crítica. Contra Bruno y consortes*, redactada en París en 1844 y publicada en Francfort del Main a comienzos de 1845. Reimpresa en *MEGA*, I, 3.

30. Es en esta época cuando Marx logra el control de la Liga de los Justos, de Weitling, que él transforma en la Liga de Comunistas.

La Ideología Alemana, cuyo manuscrito quedó en los sótanos de una editorial de Westfalia encomendado a "la demoledora crítica de los ratones" y no fue publicado hasta 1932 (*MEGA*, I, 5) constituye en la intención de sus autores un ajuste de cuentas con su anterior conciencia filosófica y marca, por tanto, el final de una etapa y el comienzo de otra. La continuidad o discontinuidad de ambas, cuestión central en el estudio del marxismo, es materia polémica de la que se hablará más tarde.

En este período hay que inscribir también las conferencias sobre el librecambismo pronunciadas en 1847 en Bruselas y la *Miseria de la Filosofía* (París y Bruselas, 1847).

31. Como antes se ha dicho, la *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel* fue publicada por vez primera en 1927, en tanto que la primera edición completa de *La Ideología Alemana* data de 1932. Los *Manuscritos* de 1844 fueron objeto de publicación por vez primera en ruso en 1927, de forma sumamente defectuosa y bajo el título errado de *"Trabajos preparatorios para la Sagrada Familia"*. En 1932 se publican por primera vez en alemán simultáneamente en dos ediciones, una de Landshut y Mayer (*Der historische Materialismus. Die Frühschriften*. Kröner Verlag,

kàcs había alcanzado alguno de sus conceptos fundamentales por extrapolación a partir del estudio de *El Capital*,[32] ésta produjo una revolución en los estudios sobre el marxismo y una polémica que todavía alienta en nuestros días.

En el prólogo a su edición de los escritos de juventud en la que veía la luz por vez primera el texto completo de los *Manuscritos*, Landshut afirmaba que "después de 1848 no aparece en él (Marx, F. R.) en lo fundamental ninguna idea nueva que no estuviese ya contenida en lo producido en estos años" (el lapso 1837-47, F. R.) y sostenía que los *Manuscritos* constituyen el punto culminante de todo el pensamiento marxista y representan "por la trabazón interna de cuestiones filosóficas, económicas e históricas, la unidad y totalidad de su voluntad intelectual".[33] A su vez, Herbert Marcuse, al comentar la compilación editada por Landshut y Mayer, señalaba la necesidad de revisar toda interpretación de la obra marxista en función de sus orígenes.[34] Ninguno de estos autores insinúa todavía la idea de una cesura en la obra marxista, de una discordancia entre las ideas de juventud y de madurez. Casi al mismo tiempo que ellos, sin embargo, esta idea será sugerida por Hendryck de Man, quien se pregunta ya si ese punto de vista humanista ha sido después superado o ha sido conquistado, de una vez por todas, como premisa de la obra entera de Marx.[35]

Esta cuestión abierta por de Man constituyó uno de los puntos centrales de la polémica inicial en torno al lugar que las obras de juventud ocupan en el sistema del pensamiento marxista. En la actualidad, sin embargo, la casi totalidad de los marxólogos sostienen la continuidad de este pensamiento y consideran las obras de juventud, y especialmente los *Manuscritos*, como la base de toda la construcción. Los escritores comunistas, por su parte, afirmando también la continuidad, insisten en la inmadurez del pensamiento juvenil, al que conceden intuiciones geniales que serían más tarde desarrolladas, pero no un valor propio. Así L. Pajitnov, al parecer en la actualidad el máximo especialista soviético en la materia, escribe: "El análisis del contenido de los *Manuscritos* muestra, en primer lugar, que no es esta una obra del marxismo maduro y enteramente formado. Las ideas funda-

---

Leipzig) y otra del Instituto Marx-Engels de Moscú (*MEGA*, I, 3). Esta última es la primera edición realmente satisfactoria de este texto y la que emplea ya el título más adecuado de *Manuscritos económico-filosóficos*.

32. Especialmente en *Die Verdinglichung und das Proletariatsbewusstsein*, recogido en su célebre libro *Geschichte und Klassenbewusstsein* (Berlín, 1923).

33. S. Landshut, *Die Frühschriften* (Kröner Verlag, Stuttgart 1954) págs. 10 y 31. Se trata de una segunda edición mejorada de la compilación *Der historische Materialismus* citada en la nota 31.

34. H. Marcuse, *Neue Quelle zur Grundlegung des historischen Materialismus*, en *Die Gesellschaft, Revue fur Politik und Sozialismus*. Año IX (1932), Nº 2.

35. H. de Man, *Marx redecouvert*, en *Der Kampf*, Nº 5 (1932) pág. 274.

mentales de Marx están allí aún en devenir y junto a formulaciones notables, germen de la futura concepción del mundo, se pueden encontrar también con frecuencia pensamientos aún no madurados que llevan la marca de las fuentes teóricas que sirvieron de material a la reflexión de Marx y de las que ha partido para la formulación de su doctrina".[36] Y aunque reconoce que los *Manuscritos* constituyen un punto crucial en el desarrollo del marxismo, puesto que allí "se echan sus premisas teóricas",[37] insiste en lo engañoso de la forma, que hace que "la formulación de las ideas comunistas y filosóficas de Marx parece brotar, a primera vista, de una *deducción puramente lógica privada de fundamentos rigurosamente científicos*,[38] (el subrayado es nuestro). Esta apariencia engañosa ha permitido a los falsificadores burgueses desdeñar el contenido realmente nuevo de las obras juveniles, presentando a Marx en el cuadro de un antropologismo que, si bien "hace un siglo representaba, en la concepción del mundo de Feuerbach y, más tarde, de Tchernichevski, una de las formas del materialismo... en las condiciones actuales se ha convertido en una de las principales bases teóricas del existencialismo, variedad de la filosofía burguesa, idealista e irracionalista a la moda en Occidente".[39]

Quizás es por eso exagerado atribuir a los intérpretes comunistas, como hace Erich Fromm en un reciente estudio sobre los *Manuscritos* de 1844, la afirmación de que el Marx "joven" y el "viejo" tienen opiniones contradictorias sobre el hombre.[40] Lo que los escritores comunistas niegan es que esa idea del hombre que aparece en las obras de juventud pueda ser considerada como la base del pensamiento marxista. Para ellos esta base es el "principio socialista" que Marx interpretaría erradamente en esta época como "una expresión particular de un principio humanista válido para toda la humanidad".[41]

---

36. L. Pajitnov, *Les "Manuscrits économico-philosophiques de 1844"*, en *Recherches internationales à la lumière du marxisme*, Cahier N° 19, *Le jeune Marx* (Paris, 1960). Pajitnov es autor de un libro sobre los orígenes del pensamiento marxista publicado recientemente en Moscú y que no nos ha sido posible consultar.

37. *Ibid.*, pág. 117.

38. *Ibid.*, pág. 100. Desde luego no está claro qué es lo que hay que entender por "fundamentos rigurosamente científicos". Pajitnov insiste sobre el hecho de que la terminología empleada por Marx en los *Manuscritos*, en gran parte recibida de Feuerbach, contribuye a esta apariencia engañosa y es inadecuada al contenido, pero el también marxista Bottigelli, en su excelente introducción a la traducción francesa de los *Manuscritos*, critica razonadamente esta afirmación. Vid. *Manuscrits de 1844* (Editions Sociales, Paris, 1962) pág. XXXIX.

39. *Ibid.*, pág. 85.

40. Erich Fromm, *Marx's concept of man* (Frederick Ungar Publishing Co. Nueva York, 1961) págs. 70 y ss. Para una crítica general del libro de Fromm *vid.* mi reseña del mismo en la revista *Sociología*, de Caracas, N° 2, págs. 118-121.

41. N. Lapine *"La première critique approfondie de la philosophie de Hegel par Marx"*, en *Recherches internationales à la lumière du marxisme*, N° 19, pág. 70.

3. *La idea marxista del hombre*

Marx mismo, sin embargo, ha afirmado: "Las premisas de las que partimos no tienen nada de arbitrario, no son dogmas de ningún género, sino premisas reales de las que sólo es posible prescindir en la imaginación. *Son los individuos reales* (subrayado nuestro, F. R.), su acción y sus condiciones materiales de vida, tanto aquellas con que se han encontrado como las engendradas por su propia acción".[42] Estos individuos son, claro está, los individuos humanos. Partir del individuo es humanismo por más que se pretenda reducir el hombre a naturaleza.

Este humanismo es, por lo demás, necesario, no sólo porque se construye sobre las ruinas de la razón hegeliana (cuestión ya apuntada y sobre la que habremos de volver), sino también porque la transformación, estrechamente conectada con aquella destrucción, de la teoría en *praxis,* así lo exige. Si toda ciencia social necesita partir de un concepto de lo humano que, en buena medida, condiciona ya el resultado final, por cuanto esa noción inicial, operacional, forzosamente apriorística, es también, en la generalidad de los casos, ontologizante,[43] es obvio que esta dependencia es aún mayor cuando se trata no de una ciencia interpretativa, sino de una teoría para la acción. Marx tenía muy clara conciencia de ello cuando en su estudio sobre la cuestión judía recoge un texto de Rousseau en el que éste afirma que quien osa emprender la tarea de instituir un pueblo debe sentirse en estado de cambiar, por así decir, la naturaleza humana.[44] La tarea de Marx fue, en primer lugar, la de demostrar la posibilidad de esta transformación mediante una interpretación del mundo que gira en torno de una antropología o que es, más precisamente, una antropología.

En el pensamiento marxista, el hombre es el *ens realissimum* sobre el que se asienta toda la construcción. Su noción, aunque a veces se pretenda lo contrario, es noción *a priori.* Al afirmar, por ejemplo, que los hombres tienen historia porque se ven obligados a producir su vida y deben, además, producirla de un determinado modo, y que esta necesidad les viene impuesta por su propia organización física,[45] Marx está introduciendo una determinación de lo humano que no está implicada en su ser físico pues, como ha observado acertadamente Popitz,[46] lo que obliga a los hombres a tener historia es el

---

42. *MEGA,* I, 5, pág. 10 (273). La cifra entre paréntesis remite a la página correspondiente de la presente Antología.

43. Vid Helmut Plessner, *"Macht und menschliche Natur",* en *Zwischen Philosophie und Gesellschaft,* cit., especialmente págs. 251-253. El propio Plessner intenta allí construir una noción no ontológica de lo humano partiendo de la *Unergründlichkeit* del hombre.

44. *MEGA.* I, 1, vol. 1º, pág. 599. La cita de Rousseau corresponde al Libro II del *Contrato Social.*

45. *MEGA,* I, 5, pág. 19 n. (281).

46. *Vid.* Heinrich Popitz. *Der entfremdete Mensch* (Verlag für Recht und Gesellschaft, Basilea, 1953) págs. 151-152.

hecho de que la satisfacción de una necesidad les crea ineludiblemente una necesidad nueva, sin lo cual la vida humana transcurriría tan sin historia como la de las ovejas o los perros. Aunque se sostenga que no hay esencia humana dada de una vez para siempre y se presente el ser del hombre como producto de un devenir histórico, este devenir es obra del hombre y la Historia supone, en consecuencia, un ser capaz de hacerla. La idea que de este ser se tenga contiene ya la idea de la Historia, de sus leyes de desarrollo y de su resultado final.

Más aún: en definitiva, al partir de la diferencia entre hombre y animal se está construyendo ya una idea del hombre que, en cuanto tiene que dar razón de la diferencia, o de la identidad, entre espíritu y materia, es una metafísica, o dicho en otros términos, un saber de esencias no verificable empíricamente y, por tanto, no científico, si se han de aceptar las distinciones no marxistas de las formas del saber.

No parece difícil mostrar cómo la obra entera de Marx está asentada sobre esta idea, de cuya exactitud o inexactitud depende la viabilidad o inviabilidad de toda la construcción. Ni la teoría de la plusvalía, ni la de los beneficios decrecientes ni la de la pauperización progresiva, por ejemplo, resultarían invalidadas si se negara la corrección de los supuestos antropológicos marxistas, lo cual, dicho sea de paso, sólo puede hacerse situándose en el mismo plano en el que estos supuestos se elaboran. Pero estas teorías, como el resto de las teorías económicas y sociológicas de Marx, están orientadas hacia la acción y sólo encuentran su sentido propio en el término de la explotación del hombre por el hombre, esto es, en el comunismo. Ahora bien, el comunismo como resultado final de la Historia y supresión definitiva del extrañamiento del hombre, sólo es posible si es posible la supresión del extrañamiento, si el hombre es realmente lo que se supuso que era. "El individuo *es el ser social*. . . . la vida individual y la vida genérica del hombre no son diferentes"[47] y por eso, una vez suprimida la separación "natural" entre ambos "cesará de fijarse la sociedad frente al individuo como una abstracción".[48] Para ello no basta con la transformación de estructuras. El recurso proudhoniano de la igualdad de salarios no puede hacer otra cosa que reducir a todos los hombres a la condición de obreros[49] y, lo que es aún más, la mera apropiación de todas las riquezas por la comunidad, lejos de humanizar al hombre, desemboca simplemente en la prostitución universal,[50] la expropiación

47. *MEGA*, I, 3, pág. 117 (205).
48. *MEGA*, I, 3, pág. 92 (182).
49. *Ibid.* (182).
50. *Ibid.*, pág. 112 (200).
51. Karl Marx, *Die Nationalökonomie und Philosophie* (Colonia y Berlín 1950). pág. 4. El estudio introductorio de E. Thier ha sido publicado más tarde por separado con el título de *Das Menschenbild des jungen Marx*, Gotinga, 1957.

de los individuos por la comunidad no es aún comunismo. Este exige que la comunidad no sea propietaria (excluyente) frente a nadie y esto sólo es posible en la medida en que es auténtica comunidad, integrada por individuos transformados. Si la hipótesis, no afirmada como tal, es falsa, el sistema comunista resultará en el encadenamiento total del hombre a una abstracción que, al postularse como realidad humana esencial, no permitirá ni siquiera la triste evasión a un imaginario reino de los cielos. No es por eso exagerado afirmar, como hace Erich Thier en su magistral estudio introductorio a los *Manuscritos* de 1844, que "la fuente de toda la concepción del mundo de Marx está en la comprensión de la esencia y de la misión del hombre en cuanto tal".[51]

De otra parte, como antes señalábamos, esta "reducción antropológica" no sólo responde a una exigencia de la nueva función que al pensamiento se atribuye, sino que es también, en otro aspecto, la forzosa conclusión de la tradición sobre la que Marx se asienta. Aunque necesitada de matizaciones, no es por eso del todo inexacta la frase de Engels según la cual "el movimiento obrero alemán es el heredero de la filosofía clásica alemana".[52]

El pensamiento europeo moderno, aceleradamente a partir de Descartes, pero también ya antes de él, es, cada vez en mayor medida, un pensamiento secular. Galileo y Newton hacen innecesaria en el estudio de la naturaleza la hipótesis de la divinidad, Maquiavelo explica sin Dios la política y Grocio afirma la validez del Derecho en un mundo sin Dios, aunque sólo este pensamiento sea ya un gran pecado. Kant, por su parte, establece de forma general, para el conocer en su totalidad, esta limitación del mundo al hombre, en cuanto niega a la razón teórica la posibilidad de transcenderse a sí misma por el camino de la Filosofía. Hegel, como último término en esta serie, si bien en apariencia rompe la limitación kantiana del conocer, puede ser acusado con alguna razón de haber dado el último paso posible por este camino al identificar la autoconciencia humana con el Espíritu, negando así la trascendencia de Dios.[53] Con esta revolución de la inmanencia, Hegel opera al mismo tiempo lo que quizás puede ser calificado como el último intento de gran estilo para preservar la unidad de lo existente. La oposición sujeto-objeto, Espíritu-Naturaleza, se resuelve al hacer de esta última una enajenación, un extrañamiento del Espíritu fuera del tiempo. Las cosas ya

---

52. Esta es la frase final del libro de Engels *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der deutschen klassischen Philosophie.* En el mismo sentido *vid.* también Herbert Marcuse, *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of social Theory,* 2ª ed. (Humanities Press, Nueva York, 1954), págs. 251-257.

53. *Vid* en este sentido Gerd Dicke, *Der Identitätsgedanke bei Feuerbach und Marx* (Westdeutscher Verlag, Colonia y Opladen, 1960) págs. 204-205. Esta es, por lo demás, la interpretación de los jóvenes hegelianos, tal como se expresa por ejemplo en el célebre escrito de Bruno Bauer, *Die Posaunen des jungen Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen* (1841) en el que probablemente colaboró Marx.

no tienen un en-sí incognoscible, son fenómenos en-sí, apariencias de una esencia racional única. La oposición tú-yo, superada ya parcialmente por Kant al hacer de lo supraindividual el fundamento de generalidad de lo objetivo, alcanza también en el sistema hegeliano una solución más alta, pues las capacidades humanas, en su totalidad, pasan a ser una manera de ser de lo espiritual que tiene en lo individual su realidad.[54] El individuo es a la vez universal y particular,[55] pero su verdad no está en el yo individual, sino "en el *ego* que es nosotros y en el nosotros que es *ego*".[56] El individuo sólo como miembro del género es necesario y razonable.[57] Y aunque la relación de los individuos en su particularidad, mediada por la naturaleza, sólo es universal por su sometimiento a una ley natural,[58] le es posible al hombre elevarse por encima de ella a través del Estado,[59] que supera dialécticamente, esto es, asumiéndola sin abolirla, a la sociedad civil.[60]

Esta unificación del mundo en la Razón involucra la exigencia de conformarlo racionalmente y las potencialidades revolucionarias del sistema de Hegel, pensador de la Revolución, son también continuación de una tradición del pensamiento europeo que se manifiesta inicialmente en los intentos de conformar la sociedad según las leyes del mundo matemático-natural y se refugia más tarde en algunas direcciones disidentes (especialmente el materialismo anglo-francés) frente a la Filosofía oficial[61] La Gran Revolución y el idealismo alemán, en la interpretación, al menos, de los *Hegelinge*,[62] son

---

54. Popitz, *op. cit.*, pág. 118.

55. *Vid.*, entre otros, Marcuse, *op. cit.*, págs. 185-9.

56. *Ibid.* págs. 115 y ss.

57. G. Dicke, *op. cit.*, págs. 21 y ss.

58. Esto es la sociedad civil, cuya noción construye Hegel en gran parte sobre el pensamiento de Adam Smith.

59. Elevación, claro es, parcial, en cuanto Estado y género aun no coinciden. El *Volksgeist* no es todavía el Espíritu en su totalidad. Así dice Hegel en la *Enciclopedia* (párrafo 545) "El Estado tiene, finalmente, como uno de sus aspectos, el de ser realidad inmediata de un pueblo concreto y *naturalmente* determinado. Como individuo aislado es excluyente frente a otros individuos semejantes. En sus relaciones recíprocas tiene lugar la arbitrariedad y la casualidad porque a causa de la totalidad autonómica de estas personas, entre ellas lo general del Derecho sólo *debe ser*, sin ser realmente".

60. *Vid.*, por ejemplo, *Filosofía del Derecho*, párrafo 258, "El Estado, como realidad de la *voluntad* sustancial, que él tiene en la *autoconciencia* especial, elevada a su generalidad, es lo racional en sí y para sí... La racionalidad consiste, abstractamente considerada, en la unidad que se interpenetra de la generalidad y de la particularidad, y aquí concretamente, de acuerdo con el contenido, en la unidad de la libertad objetiva, es decir, de la voluntad sustancial general, y de la libertad subjetiva como libertad del conocer individual y de la voluntad que busca su fin particular".

61. Marcuse, *op. cit.*, págs. 255-256.

62. Los pensadores de la izquierda hegeliana fueron conocidos en su tiempo con esta denominación, en oposición a los "Hegeliten" continuadores del Hegel oficial.

ramas de un mismo tronco. La *egalité* es la expresión francesa, política, de la autoconciencia alemana[63] y la Revolución se corresponde con la crítica anterior a Feuerbach. Como ésta, no ha sido capaz de superar la apariencia y no pasa de contemplar, a lo sumo, a los diversos individuos aislados y a la sociedad civil.[65] Por eso la Revolución no puede ir más allá del individuo, al servicio de cuyos derechos, los derechos del hombre, pone toda la organización política.

Hegel mismo, sin embargo, es un filósofo "oficial". Más allá del Estado, la identidad última queda relegada al reino puro del pensamiento, a las formas del Espíritu absoluto. Este "retroceso" de Hegel ante la realidad, que no aprovecha las virtualidades del sistema para la acción y deja al mundo intocado es, en el pensamiento de sus sucesores, fruto de alguna deficiencia fundamental, imputable no al hombre sino a la obra. Sobre cuál sea esta deficiencia existen entre ellos al menos tres opiniones distintas, representadas respectivamente por Kierkegaard, Stirner y Feuerbach.

Kierkegaard se escandaliza de una Filosofía que se enseña y no se practica, pero su práctica es imposible justamente porque en el sistema se ha perdido al hombre. En el ser, Hegel sólo entiende el concepto, pero no la realidad. Ha querido fundir la esencia con la existencia, olvidando que la individualidad no es una categoría más, sino la determinación de la realidad en general. En la abstracción hegeliana aparece ciertamente el individuo, pero sólo como una mediación indiferente entre lo particular y lo general. El duro camino de la abstracción, comenzado en Grecia, ha llegado a su cima y la dificultad reside ahora en reconquistar la existencia.[66] Esta destrucción de la individualidad es, por lo demás, el correlato necesario de la ausencia de Dios, pues Dios y el individuo son los polos de la realidad.[67] El panteísmo hegeliano acarrea una rebelión del género contra lo divino.[68]

---

63. *MEGA*, I, 3, págs. 134 y 209 (222 y 92).

65. *MEGA*, I, 5, pág. 535 (334).

66. Löwith, *op. cit.*, págs. 23 y ss.

67. "...pero la categoría "individuo" es y continúa siendo el punto firme que puede hacer frente a la confusión panteísta, el contrapeso que se le puede oponer. Aquellos que han de trabajar y operar con esta categoría tienen que conocer la dialéctica de la misma tanto mejor cuanto mayor es la confusión" *Agitatorische Schriften und Aufsätze*, recogido en Löwith, *op. cit.*, pág. 280.

68. "Pues lo que es supremo desde el punto de vista divino es lo que el arbitrario género y el coro de los equivocados considerará como un delito de lesa majestad contra el género, la masa, el público etc." *Ibid.* en *id.*, pág. 281.

La tarea del futuro es tarea individual,[69] no de héroes sino de cristianos incógnitos, de hombres espirituales, de *Geistliche*.[70]

Stirner por su parte no ve el defecto de Hegel en una religiosidad defectuosa sino, muy al contrario, en la salvaguardia de la religiosidad, tanto en el propio sistema hegeliano como en sus derivaciones humanistas. La religión, en cualquier forma que aparezca, destruye al individuo, que es para sí lo absolutamente único, su propia Historia Universal.[71] La tarea a realizar es continuación de la obra de la Ilustración, que no estará conclusa en tanto que en el Dios-Hombre no haya sido destruido no sólo el Dios, sino también el Hombre.[72] Por esta razón se alza Stirner frente a Feuerbach, quien trata, simplemente, de despojar al sistema hegeliano de su religiosidad, fruto del extrañamiento, pero preservando la universalidad del hombre, a la que intenta dar ahora un nuevo fundamento.

En Feuerbach el hombre es el ser supremo del hombre y, contra Stirner,[73] no cree reincidir con ello en la religión ni en la Filosofía que preserva la religión negándola,[74] que es una negación de la Teología desde el punto de

69. "cuando el género, nivelando de acuerdo con el escepticismo socialista, haya dado de lado a las individualidades y a todas las concreciones orgánicas y haya colocado en su lugar a la Humanidad y a la igualdad aritmética entre hombre y hombre, entonces..., como el individuo debe ayudarse a sí mismo, ...comienza el trabajo de cada uno para sí". *Kritik der Gegenwart*, en *id.*, págs. 284-285.

70. "...Entonces se hará patente qué era lo que había en el fondo de la catástrofe, que es lo contrario de la Reforma: en aquélla todo parecía movimiento religioso y demostró ser político, ahora todo parece político y se transformará en movimiento religioso. Y cuando todo esto se haga patente... entonces se hará también manifiesto que lo qué hace falta son *clérigos*" *Das Eine, was not tut*. en *id.*, pág. 274.

71. "El círculo mágico de la Cristiandad se rompería si se terminase la tensión entre existencia y vocación, es decir, la tensión entre lo que yo soy y lo que yo debería ser; se mantiene sólo como anhelo de la idea hacia su corporeidad y desaparece con la separación de ambas; sólo cuando la idea se mantiene como idea (y el hombre o la Humanidad son ideas sin cuerpo) continúa existiendo la Cristiandad... El que el individuo sea para sí toda una Historia Universal que tiene en la restante Historia Universal su propiedad es algo que sobrepasa al Cristianismo. Para el cristiano la Historia Universal es lo más alto porque es la Historia de Cristo o "del Hombre"; para el egoísta sólo su Historia tiene valor porque sólo quiere desarrollarse a sí mismo y no el plan de Dios, los designios de la Providencia, la libertad o cosas parecidas". *Der Einzige und sein Eigentum* en *id.*, págs. 72-73.

72. *Ibid.* en *id.*, pág. 68.

73. "Lo supremo es la esencia del hombre y como justamente se trata de su esencia y no de él mismo, es totalmente indiferente que la veamos fuera de él y la consideremos como Dios o que la encontremos en él y la llamemos "esencia" del hombre o "el Hombre". *Ibid.*, pág. 68.

74. "La Filosofía anterior cae en el período de decadencia del Cristianismo, de la negación del mismo, que quería ser, sin embargo, al mismo tiempo su afirmación. La Filosofía hegeliana encubría la negación del Cristianismo bajo la contradicción entre representación e idea (es decir, lo negaba al afirmarlo) y bajo la contradicción entre Cristianismo inicial y Cristianismo concluso". ***Grundsätze der Philosophie.*** *Notwendigkeit einer Veränderung*, en Löwith, *op. cit.*, pág. 227.

vista de la Teología.[75] Muy al contrario, sólo la afirmación del hombre permite destruir la religión que es su extrañamiento, su proyección ultraterrena y por eso su negación. "El hombre se ha hecho pobre para que Dios sea rico", sólo la divinización del hombre permite su reintegración a la riqueza plena de su esencia.

Esta esencia es, puesto que la Religión existe, forzosamente infinita;[76] una esencia que está en el individuo, pero que lo excede, pues "el individuo humano puede, e incluso debe (y aquí estriba su diferencia con el animal) sentirse y conocerse como limitado".[77] Más exactamente, el individuo es sólo una forma efímera y finita de un género que lo trasciende. El hombre es en su esencia ser genérico.

Ser genérico es ser consciente "pues la conciencia en el más estricto sentido sólo existe allí en donde una esencia tiene por objeto su género, su esencialidad".[78] Ser consciente, conocerse, es conocer la propia esencia o, en términos más generales, tener capacidad para el conocimiento de esencias, para la ciencia.[79] Decir que el hombre es ser genérico equivale, por tanto, a decir que está dotado de razón (y en consecuencia de voluntad y de corazón, de amor) o, en otros términos, afirmarlo como ser espiritual.[80]

Con ello tendría Feuerbach base suficiente para afirmar la infinitud del hombre y fundamentar por tanto su negativa de la Religión,[81] pero su inversión de la Filosofía hegeliana resultaría así fallida y el hombre seguiría siendo "un predicado de la autoconciencia". Le es forzoso conjugar esta infinitud humana que se centra en el espíritu con su postulado materialista.

---

75. *Ibid.*, pág. 228.

76. "Una esencia realmente finita no tiene el menor presentimiento y menos aún conciencia de una esencia infinita, pues los límites de la esencia son también los de la conciencia. La conciencia de la oruga, cuya vida y esencia están limitadas a una determinada especie de vegetal, tampoco se extienden más allá de ese territorio determinado; ella diferencia esa planta de otras plantas, pero no pasa de ahí". *La esencia del Cristianismo,* trad. de E. Vásquez y L. Gerbes (Caracas, 1962), pág. 4.

77. *Ibid.*, pág. 8.

78. *Ibid.*, pág. 3.

79. "Donde hay conciencia allí hay facultad para la ciencia. La ciencia es la conciencia del género. En la vida tratamos con individuos, en la ciencia con géneros. Pero sólo una esencia que tenga por objeto su propio género, su esencialidad, puede tomar por objetos otras cosas o esencias según la naturaleza esencial de éstas". *Ibid.*, pág. 3.

80. *Ibid.*, págs. 3, 4, 37, 41, 47-48.

81. "Conciencia en sentido estricto o en sentido propio y conciencia de lo infinito son inseparables; conciencia limitada no es conciencia; la conciencia es esencialmente la naturaleza más universal, más infinita. La conciencia de lo infinito no es otra cosa sino la conciencia de la infinitud de la conciencia. En otros términos: en la conciencia de lo infinito, el sujeto consciente tiene por objeto la infinitud de la propia esencia". *Ibid.*, pág. 4.

Si "sólo lo sensible es real" hay que asentar en lo sensible la infinitud del género;[82] si el hombre no es sino "la esencia autoconsciente de la naturaleza", su infinitud ha de estar también dada en la naturaleza, pues "sólo en la sensibilidad, sólo en el espacio y el tiempo hay lugar para una esencia infinita y rica en determinaciones; cuando los predicados son realmente distintos, los momento del tiempo también son distintos".[83] La realización del ser genérico del hombre exige no sólo la eliminación de Dios, sino la realización en el espacio (a través del amor al hombre) y en el tiempo (como aceptación de la muerte en cuanto fusión con el género). Pero el amor ha de ser amor al Hombre, es decir, indiferenciadamente a todos los hombres, y la muerte ha de ser entendida, y aceptada, como culminación triunfal de una vida genérica a la que sólo da sentido *"der lichte und herrliche Tag der Zukunft"*. Desaparece así toda particularidad y la identidad lograda resulta "simple identidad"[84] en la que el individuo desaparece sin dejar huellas en la indiferencia del género.

Feuerbach ha llegado así tan lejos como puede llegar un filósofo,[85] pues el intento de sustituir la conciencia actual de los hombres por una conciencia humana es todavía interpretar de otro modo lo existente y, en consecuencia, hacer Filosofía.[86] Aunque sea el único que tiene una actitud *seria y crítica* frente a la dialéctica hegeliana y ha realizado auténticos descubrimientos en ese dominio,[87] está, como Proudhon por lo que respecta a la economía, todavía como filósofo en su crítica de la Filosofía. Y esto pese a sus intentos de acción práctica, pues la Política es todavía Filosofía[88] y no basta para llamarse comunista haber llegado a la categoría del "ser —para— otro".[89]

---

82. Con ello el sistema de Feuerbach queda herido de una dualidad difícilmente subsanable. La naturaleza y el género se disputan el centro del sistema. *Vid.* G Dicke, *op. cit.*, pág. 30 *passim*.

83. *La esencia del Cristianismo, cit.*, pág. 22.

84. *Ibid.*, pág. 204.

85. *MEGA*, I, 5, pág. 31.

86. *Ibid.*, pág. 9.

87. *MEGA*, I, 3, págs. 151-152 (243).

88. Feuerbach quiere transformar la Religión, o la Filosofía, en Política ("Pues hemos de ser nuevamente religiosos, la Política ha de ser nuestra Religión, pero sólo podemos conseguir esto si tenemos ante nosotros un término supremo que nos convierte en Religión la Política) porque para él el Estado es aún "el hombre que se determina a sí mismo, que se relaciona consigo mismo, el hombre absoluto". *Grundasätze der Philosophie*, etc., en Löwith, *op. cit.*, pág. 228.

89. Según Moses Hess, "La Filosofía, que tantas categorías tiene, no conoce la categoría del ser-para otro" (*Für-einandersein*) (*Die Letzten Philosophen*, recogido en Löwith, *op. cit.*, pág. 58) y Marx insiste en que para los filósofos "Relación es igual a idea" (*MEGA*, I, 5, pág. 53, n.). El reproche es también aplicable a Feuerbach (*Ibid.*, pág. 31).

Esta deficiencia final de Feuerbach estriba en que, paradójicamente, resulta "demasiado hegeliano en su contenido y demasiado poco en su método".[90] Ha sido demasiado fiel al modelo hegeliano de la "generalidad ética" (*sittliche Allgemeinheit*) al construir su noción del género y su solución es una solución idealista. Si el hombre está desgarrado de su esencia, que proyecta fuera de sí como un ser extraño y superior, es porque el mundo mismo del hombre está desgarrado. Para acabar con la Religión no basta con comprender y desvelar su esencia, es necesario, sobre todo, revolucionar prácticamente el mundo. Feuerbach no lo ve así porque su materialismo es puramente contemplativo. "En la medida en que es materialista no aparece en él la Historia, y en la medida en que toma en consideración la Historia no es materialista".[91] Para él la esencia humana es una abstracción inmanente en cada individuo[92] y no tiene en cuenta que el hombre, como parte de la naturaleza, crea continuamente a la naturaleza y se crea a sí mismo.[93]

Hay que pasar del ser genérico universal natural, inmediato, al ser génerico como universal concreto, mediato, realizado por el trabajo social del hombre. Frente a Feuerbach, aunque ciertamente sin abandonarlo,[94] hay que volver a Hegel, a la esencia como proceso en el tiempo, a la dialéctica.

El retorno marxista a Hegel es un retorno crítico. Se reconoce la grandeza de la Fenomenología y de su resultado final, la dialéctica de la negatividad como principio motor y creador que "consiste, de una parte, en el hecho de que Hegel capta la producción del hombre por sí mismo como un proceso, la objetivación como desobjetivación, como enajenación y supresión de la enajenación; en el hecho de que capta la esencia del *trabajo* y concibe al hombre, verdadero porque real, como resultado *de su propio trabajo*".[95] Pero el único trabajo que Hegel reconoce es el abstracto espiritual porque ha reducido el hombre a autoconciencia; toda objetivación es para él enajenación y la superación se consuma en el reino puro del espíritu, dejando intocada la realidad. Al poner la Naturaleza como extrañamiento del Espíritu fuera del tiempo, Hegel disocia Naturaleza y Sociedad, y la Historia misma queda reducida a un devenir aparente cuyo fin está ya dado en su

---

90. *Vid.* G. Dicke, *op. cit.* pág. 111.
91. *MEGA*, I, 5, pág. 34.
92. *Ibid.*, pág. 535 (335).
93. *Ibid.*, págs. 32 y ss. (293 y ss.).
94. Marx se proclamó siempre deudor de Feuerbach, por quien conservó durante toda su vida un profundo respeto, habiéndose abstenido de toda crítica frente a las extravagancias de la última época, cuando Feuerbach proclamaba que el hombre es lo que come y veía el remedio para los males del proletariado en una dieta a base de judías.
95. *MEGA*, I, 3, pág. 156 (249).

comienzo.[96] La dialéctica hegeliana necesita ser profundamente modificada; hay que invertirla porque ella misma está hacia abajo, pero en modo alguno puede ser abandonada. Sólo el método dialéctico permite conocer la realidad porque la realidad es dialéctica. El proceso de humanización del hombre implica necesariamente su deshumanización, su pérdida total. "La relación *real,* activa del hombre consigo mismo en tanto que ser genérico, o su realización como ser genérico real, es decir, como ser humano, no es posible más que porque el hombre exterioriza realmente por la creación todas sus fuerzas genéricas, lo cual, a su vez, sólo es posible mediante la acción conjunta de los hombres, como resultado de la Historia; porque se comporta respecto de ellas como respecto de objetos, cosa que, a su vez, inicialmente sólo es posible en la forma del extrañamiento".[97]

En consecuencia, Marx va a tratar ahora de introducir el movimiento dialéctico en el materialismo fuerbachiano y en su concepto del hombre. "El hombre es ser genérico no sólo porque en el plano teórico y en el práctico hace del género, tanto del suyo propio como del de las otras cosas su objeto, sino, y esto no es más que otra forma de decir lo mismo, porque se comporta respecto de sí mismo como respecto de un ser universal y por eso libre".[98]

Pero este ser genérico no es autoconciencia, sino ser natural, es decir, parte de la naturaleza, uno con la naturaleza. Como todo lo natural, todo lo que es, está limitado en el espacio y en el tiempo, tiene necesidades que sólo fuera de él puede satisfacer, es menesteroso. "Ser sensible es ser paciente"[99] y esta es la única manera de ser, pues, dice Marx glosando a Feuerbach, "un ser que no tiene su naturaleza fuera de sí no es un ser *natural,* no participa del ser de la naturaleza. Un ser que no tiene ningún objeto fuera de sí no es un ser objetivo... Un ser no objetivo es un no ser, un absurdo (*Unwesen*)". Ser objetivo es no ser único, existir en un universo plural de seres limitados que tienen objeto fuera de sí y son, a su vez, objeto de otro ser.[100]

Pero el hombre es al mismo tiempo ser vivo; no sólo ser paciente, sino ser que siente su pasión, ser apasionado. "La pasión es la fuerza esencial del hombre que tiende enérgicamente hacia su objeto"[101] y estas fuerzas esenciales que el hombre tiene en cuanto ser natural y vivo hacen de él un ser

96. *Ibid.,* pág. 157 (250). Sobre la justicia de estos reproches que Marx hace a Hegel, *vid.* Popitz, *op. cit.,* págs. 131 y ss.

97. *MEGA,* I, 3, pág. 156 (249).

98. *Ibid.,* pág. 87 (175).

99. *Ibid.,* pág. 161 (254).

100. *MEGA,* I, 3, pág. 161. Feuerbach afirma en *La esencia del Cristianismo* que "Sólo el ser que experimenta necesidad es el ser necesario... una existencia sin necesidades es una existencia superflua". El argumento empleado supone que todo objeto es también sujeto.

activo que se exterioriza en objetos reales, sensibles. La naturaleza es su cuerpo inorgánico con el que tiene que mantenerse en progreso continuo para no morir.[102]

Estas determinaciones de naturalidad y vida son comunes a hombre y animal. También el animal actúa sobre el mundo exterior e incluso crea, pero su acción y su creación son inmediatas, carecen de proyecto. El animal es uno con su actividad vital, sólo actúa movido por la necesidad física inmediata y sólo produce conforme a la necesidad y a la medida propias de su especie.[103] Por eso el producto del animal está directamente unido a su productor, no es posible el intercambio y el individuo en nada contribuye a aumentar la riqueza de la especie.[104] El animal es en este senido la individualidad pura, el puro egoísmo.

El hombre, por el contrario, tiene actividad vital consciente. Como ser racional o genérico[105] actúa sobre el objeto conforme a la medida a este inherente y es capaz, por ello, de formar según las leyes de la belleza.[106]

Afirmar que el hombre toma como objeto suyo el género, tanto el propio como el de las demás cosas, equivale a afirmar que en su acción sobre la naturaleza, forzosa como hemos visto, el hombre no está determinado inmediatamente por el objeto concreto sobre el que actúa, sino que para él este objeto es simplemente ejemplificación de un género o, dicho de otra forma, que el hombre es racional y su actividad actividad libre. Esta libre actividad del hombre sobre la naturaleza, que no se lleva a efecto bajo el imperio de la necesidad física inmediata, sino más bien fuera de él, es el trabajo, la objetivación del hombre como ser genérico, la objetivación de la vida genérica del hombre. El trabajo es una determinación esencial del hombre en cuanto ser natural y genérico. El hombre es esencialmente *homo faber*. Que esto sea una muestra más del eurocentrismo marxista[107] (y todo escritor europeo

101. *Ibid., id.* (255).

102. *Ibid.*, pág. 87 (176).

103. *Ibid.*, pág. 88 (178). El mismo tema está repetido con mayor amplitud en *El Capital*, Lib. I, Cap. I.

104. *MEGA*, I, 3, pág. 140 (230).

105. *Ibid.*, pág. 88 (177).

106. *Ibid., id.*

107. Así, por ejemplo, Kostas Axelos, "El occidentalismo se hace así universal y se echa sobre los trabajadores del mundo entero la tarea de unirse y de realizar el destino social y global del mundo. Marx no se pregunta siquiera si este *estado de cosas*, en el que la técnica económica determina causalmente todo el resto, no es una realidad particular, resultado y producto de una cierta metafísica realizada, de una cierta lectura del mundo (primero griega, más tarde cristiana y por último europea y moderna) que da un lugar de privilegio a la *techné*, a la idea de *Creación* y a la *razón práctica*". *Marx penseur de la technique* (Les editions de minuit, Paris, 1961), pág. 65.

puede ser siempre acusado de eurocentrismo) es cuestión de la que no podemos ocuparnos aquí. Ciertamente la afirmación de que la ociosidad es una trivialidad burguesa[108] parece entroncar con la más europeizante *Arbeitsmoral* (por lo demás también creación burguesa), pero, de otra parte, también se han advertido paralelismos entre el pensamiento de Marx y el budismo Zen,[109] difícilmente calificable de europeo.

Es en esta acción sobre la naturaleza, en el trabajo, cómo el hombre va haciendo la naturaleza y se va haciendo a sí mismo. En la relación de los sexos, el hombre se relaciona inmediatamente con la naturaleza y con el hombre; su relación natural es su relación humana y su relación humana relación natural, de aquí el valor sintomático que la relación sexual reviste.[110] Pero con esta excepción, en la que la naturaleza aparece, no como cuerpo inorgánico, sino como cuerpo orgánico del hombre, la relación del hombre consigo mismo y con los demás hombres está mediada por la relación entre el hombre y la naturaleza, es decir, por el trabajo. Estamos ya muy lejos de aquella esencia genérica inmutable del hombre feuerbachiano, en contemplación de una naturaleza igualmente inmutable. La esencia humana es un proceso que se desarrolla en el tiempo a partir de una determinación originaria con la que comienza la Historia.[111] El hombre se desarrolla en el trabajo. La historia del trabajo, de la industria, de la naturaleza humanizada, es la Historia Natural del hombre; "no sólo los cinco sentidos, sino también los llamados sentidos espirituales, los sentidos prácticos (voluntad, amor, etc.), es una palabra, el sentido *humano*, la humanidad de los sentidos, vienen a ser únicamente mediante la existencia de su objeto, mediante la naturaleza humanizada".[112]

La mediación de la naturaleza sólo es posible porque el hombre es naturaleza y porque hay en él, al mismo tiempo, un *novum* específicamente humano, es decir, porque el hombre es ser genérico. Así, en efecto, escribe Marx: "*La naturaleza sensible* inmediata para el hombre es inmediatamente la sensorialidad humana (una expresión idéntica) inmediatamente como el *otro* hombre sensiblemente presente para él, pues su propia sensorialidad sólo mediante el *otro* hombre existe como sensorialidad humana para él".[113] Es decir, al enfrentarse el hombre con la naturaleza, de la que es parte, para

108. *MEGA*, I, 5, pág. 197.

109. *Vid.* E. Fromm, *op. cit.*, pág. 33.

110. *MEGA*, I, 3, pág. 113 (201).

111. Historia en el sentido habitual, no en el sentido marxista del término, no como "Prehistoria" de una futura Historia plenamente humana. La naturaleza anterior al hombre plantea al pensamiento marxista un grave problema del que no podemos aquí ocuparnos.

112. *MEGA*, I, 3, pág. 120 (209).

113. *Ibid.*, pág. 123 (212).

la satisfacción de su necesidad, conoce la necesidad propia como necesidad humana porque la sabe, en cuanto ser genérico, también necesidad del otro hombre. Su relación con la naturaleza es así ya relación con el otro, relación social. Ser genérico es equivalente a ser social.

Esta sociabilidad natural no da todavía como resultado, sin embargo, una sociedad auténticamente humana. El hombre, que como ser genérico en sí es ser universal y toma a la naturaleza entera como objeto,[114] aparece en la sociedad como un conjunto de necesidades y sólo existe para el otro, como el otro sólo existe para él, en la medida en que recíprocamente se convierten en medios de fines individuales.[115] El hombre, que es "en su realidad el conjunto de sus relaciones sociales"[116] es así un puro resultado del azar, un producto casual de la acción caótica de los individuos.

En la sociedad civil los hombres están unidos por los vínculos concretos de la necesidad material y de la satisfacción de esa necesidad que, en cuanto haya de ser lograda en un nivel superior al puramente animal, requiere la cooperación los hombres, posibilitada por el modo de producción propio del hombre, esto es, por el trabajo como transformación de la naturaleza no vinculada inmediatamente a la necesidad física del productor. El hombre está condenado a la sociedad para subsistir como hombre e incluso su propia existencia física es ya resultado de un acto social. Y sin embargo el hombre se comporta hacia sí mismo y hacia los demás en la sociedad civil como si fuese un átomo aislado. Su motivación única es el egoísmo, la utilidad, que por más que se recubra de teoría benthamiana, es pura animalidad. La sociedad civil es un reino animal espiritual, *ein geistiges Tierreich,* en el que la naturaleza y el hombre no tienen para el hombre más sentido que el de la pura utilidad.[117] Una guerra de todos contra todos cuya ley es la anarquía[118] y en la que el hombre sólo se siente hombre en sus funciones animales y en sus funciones humanas se siente animal. "Lo animal se convierte en lo humano y lo humano en lo animal".[119] Su ventaja respecto del animal se ha trocado en su desventaja frente

114. *Ibid.*, págs. 87-88 (176).
115. *Ibid.*, págs. 138-9 (227).
116. *MEGA*, I, 5, pág. 535 (335).
117. "La vida egoísta es la vida descontenta de sí misma y que a sí misma se devora del mundo animal. El mundo animal es justamente la Historia Natural de la vida descontenta consigo mismo y que a sí misma se destroza y toda nuestra anterior Historia no es otra cosa que la Historia del mundo animal *social.* ¿En qué se diferencia, pues, el mundo animal *social* del mundo animal selvático? Sólo por la *conciencia.* La Historia del mundo animal social es justamente la Historia de la conciencia del mundo animal, y así como la culminación del mundo animal es el animal de presa, así también el punto más alto del mundo animal social es el *animal de presa consciente.* M. Hess, *Los últimos filósofos* cit. en Löwith *op. cit.*, pág. 55.
118. *MEGA*, I, 3, pág. 292 (114).
119. *Ibid.*, págs. 86 (175).


1836

Asociación de estudiantes de Tréveris en Bonn (1836) en la cervecería del Caballito Blanco, de Godesberg. El marcado con el número 18 es Carlos Marx.

a él. Su esencia humana se ha convertido de fin en medio y ya no está la existencia al servicio de la esencia, sino, muy al contrario, la esencia al servicio de la existencia física.[120] El hombre no vive su esencia genérica en la realidad y la ha proyectado fuera de sí en el reino ideal de la Religión, como hombre religioso, o, como ciudadano, en el reino terreno del Estado, cuya esencia, la generalidad, es tan absolutamente ilusoria como la misma Religión. La teoría misma, económica o filosófica, se pierde en este mundo invertido y en forma invertida, cabeza abajo, da cuenta de él. El hombre se ha extrañado del hombre, de sí mismo y de los demás hombres.

4. *El extrañamiento*

Es el extrañamiento del hombre respecto de su propia esencia o, dicho de otra forma, la no realización *para-sí* del ser genérico del hombre,[121] la causa de la escisión social en una multiplicidad de átomos egoístas a los que sólo une la necesidad en que cada uno se encuentra de la colaboración de los demás. Colaboración claro es, entendida simplemente como división del trabajo e intercambio. Es en esta sociedad "natural" en la que sus propias obras se erigen ante el hombre como un poder extraño y hostil que lo sojuzga.[122] "Las fuerzas productivas, que sólo son verdaderas y reales en el intercambio y la cohesión de los individuos, aparecen como fuerzas totalmente independientes y separadas de éstos por el hecho de que los individuos existen diseminados y en oposición los unos a los otros.[123] Y en esta guerra de todos contra todos, cuya aparente libertad es "sólo servidumbre e inhumanidad perfectas",[124] es donde el hombre, privado de su esencia humana, se siente animal en sus actos humanos y hombre sólo en sus funciones de animal. Con la categoría del extrañamiento, Marx ha forjado un eficacísimo instrumento crítico que utiliza para poner despiadadamente de manifiesto las lacras (desde la miseria obrera hasta los excesos abyectos de la propaganda comercial) de la sociedad de su tiempo, que sigue siendo en buena parte la del nuestro.

---

120. *Ibid.*, pág. 89 (178).

121. De esto se trata y no de la existencia en el hombre de una naturaleza "genérica" inmutable y una naturaleza "histórica" en continuo cambio como con frecuencia se ha afirmado.

122. *MEGA*, I, 5, pág. 22 (284). La oposición entre lo natural y lo humano sustituye en *La Ideología Alemana* a la oposición entre lo "extrañado" y lo "real" utilizada en los *Manuscritos*. Se trata evidentemente de una sustitución terminológica explicable por el deseo de ruptura que inspira la obra, pero que no altera los contenidos conceptuales.

123. *MEGA*, I, 5, pág. 57.

124. *MEGA*, I, 3, págs. 291-292 (113).

Pero está claro que esta categoría es en el pensamiento de Marx mucho más que un simple instrumento crítico. Si este desgarramiento es una determinación de su esencia, el hombre no podrá llegar nunca a la identidad plena, al para sí del género. Sólo si se trata de un hecho histórico cabe pensar en la transformación radical de la sociedad o, lo que es lo mismo, en la realización plena del hombre. Es forzoso, pues, analizar en qué consiste, cómo se produce, se desarrolla y, eventualmente, concluye el extrañamiento radical del hombre.

Por de pronto, como ya antes señalábamos,[125] la terminología empleada por Marx para designar el fenómeno es poco fija. Además de la utilización, a veces como sinónimos, a veces con matices diferenciales, de los términos *Entfremdung, Entäusserung* y *Veräusserung,* emplea la expresión *Selbstentfremdung* (autoextrañamiento). Los estudiosos de Marx han prestado en general poca atención a esta diversidad terminológica. Heinrich Popitz, por ejemplo, uno de los pocos autores que alude a ella, no se hace problema del asunto y se contenta con decir en su excelente estudio sobre el hombre extrañado que el término *Selbstentfremdung* "parece aludir a la indeterminada representación de un esotérico acto de extrañamiento".[126] Es posible, sin embargo, encontrar un sentido a esta diversidad que quizás ayuda a eludir algunos errores comunes en la comprensión del no fácil pensamiento marxista. La expresión *Selbstentfremdung* en oposición a *Entfremdung,* y este último término cuando se opone a *Entäusserung,* se refiere siempre al hecho básico de estar el hombre extrañado de su ser, no arribado aún al para sí de su ser. Por el contrario, los términos *Entäusserung* y *Veräusserung,* y el de *Entfremdung* opuesto a *Selbstentfremdung,* aluden más bien a la enajenación del hombre, a la objetivación de su ser genérico como un ente extraño y hostil que se le enfrenta. La acción humana crea una diversidad de mundos en los que el ser del hombre, objetivado como generalidad ilusoria, se alza frente al hombre como Estado, Religión, Filosofía, Economía. Cada una de estas esferas está extrañada de las demás y unida a la vez a ellas como manifestaciones de un mismo autoextrañamiento esencial.[127] Este autoextrañamiento y no una enajenación económica, que fácilmente se confunde con un sistema económico,[128] constituye la desviación fundamental de la historia humana que terminará en el socialismo.

La desviación es necesaria,[129] pero ha de tratarse, como es obvio, de una necesidad transitoria que se destruye a sí misma en el curso de la Historia.

---

125. *Vid. ante.* nota 14.

126. *Vid.* Popitz *op. cit.,* pág. 166.

127. *MEGA,* I, 3, pág. 132 (220).

128. De esta confusión adolece el estudio, por lo demás ejemplar, del P. Calvez sobre *El pensamiento de Carlos Marx* (Editions du Seuil, París, 1956).

129. *MEGA,* I, 3, pág. 156 (249). La idea procede de Moses Hess quien la desarrolla en la forma siguiente: "Del mismo modo que en la Historia Natu-

Aunque el extrañamiento está dado, en Marx como en Hegel, como producto de la *Realitätsbezogenheit,* de la necesidad en que el hombre se encuentra de objetivarse, Marx no puede aceptar la identificación hegeliana de objetivación y extrañamiento. Justamente en esta identificación se centran sus principales ataques a Hegel, quien considera el extrañamiento simplemente como una objetivación en oposición al pensamiento puro, abstracto.[130] La raíz de esta identificación hegeliana está en su idealismo, en haber hecho del hombre un predicado de la autoconciencia. Por eso todo extrañamiento real es considerado como mero fenómeno del extrañamiento esencial de la autoconciencia[131] y por eso es posible la superación en el espíritu sin necesidad de cambiar el mundo. La inversión marxista de la dialéctica hegeliana se resuelve en el fondo[132] en este rechazo de la ecuación hegeliana y constituye el núcleo central del pensamiento de Marx.

La objetivación es, ciertamente, la condición de posibilidad del extrañamiento, pero no es todavía extrañamiento. La necesidad humana de exteriorizar las propias fuerzas esenciales hace posible que éstas se alcen frente al hombre como un ser extraño y hostil, aunque no toda obra humana es una "cosa" y no todo extrañamiento concluye, por tanto, en reificación, *Verdinglichung.*[133] Pero no es el qué de la objetivación, sino su cómo, la

---

ral, también en la Historia humana tenía que llegarse al mundo animal, a la fragmentación del género en individuos, familias, estirpes, pueblos y razas enemigas pues esta fragmentación, este extrañamiento es la *primera* forma de existencia del género. Para llegar a la existencia, el género tenía que individualizarse. La primera conciencia nace en la humanidad mediante la oposición y la lucha de los individuos. La primera conciencia es la conciencia egoísta. El hombre no podía comenzar a decir *yo* sin considerar a su *alter ego,* a su prójimo, y a la naturaleza como un poder extraño a él y en toda circunstancia hostil. Con la primera conciencia que despierta en la humanidad estaba ya presente el mundo animal social con todos sus instintos egoístas. El hombre individual estaba aislado justamente porque en su *conciencia* todo lo demás le era extraño. Así como el *egoísmo* es el recíproco extrañamiento del género, así también la conciencia de este extrañamiento (la conciencia egoísta) es la conciencia religiosa. Al mundo animal selvático sólo le falta la Religión porque carece de la conciencia de su egoísmo, de su extrañamiento, es decir, porque le falta la conciencia de pecado. La primera conciencia en la Humanidad es la conciencia de pecado, lo cual se expresa en el mito del pecado original. Este es el comienzo, el nacimiento primero del egoísmo consciente". *Op. cit.,* en Löwith, págs. 54-55.

130. *MEGA,* I, 3, pág. 155 (247).

131. *Ibid.,* pág. 158 (251).

132. Esta famosa inversión y en general toda la crítica de Marx a Hegel está brillantemente expuesta por Lukàcs en *Der junge Hegel. Ueber die Beziehungen von Dialektik und Oekonomie* (Zurich, 1948) (Traducido al castellano con el título de *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*), Cap. VI, especialmente págs. 616-620.

133. La categoria de la reificación, que Lukàcs construyó a partir de la de fetichización utilizada por Marx en *El Capital,* se refiere a una reforma específica de extrañamiento propia del mundo capitalista, aunque en la actualidad se la emplee abundantemente para explicar todo fenómeno social, artístico, etc. *Vid.* sobre el tema Popitz, *op. cit.,* pág. 154.

causa del extrañamiento. El hombre puede estar extrañado de su ser porque es *faber,* pero su obra sólo le resulta ajena porque su labor, su trabajo, están ya extrañados. Este "aspecto negativo del trabajo" que Hegel no ve, colocándose así en el mismo punto de vista que la Economía Política,[134] es la fuente de todo extrañamiento. No el trabajo, sino el trabajo extrañado, constituye el *principium individuationis* del hombre aún no realizado.

"Dado que el trabajo extrañado: 1) Extraña al hombre de la naturaleza; 2) Lo extraña de su propia función activa, de su actividad vital; el trabajo extrañado extraña al hombre del género, hace que para él sea la *vida genérica* medio de la vida individual. En primer lugar extraña la vida genérica de la vida individual, y en segundo término hace de la última, abstractamente considerada, el fin de la primera, tomada igualmente en su forma abstracta y extrañada. Pues en primer lugar se le aparece al hombre el trabajo, la actividad vital, la *vida productiva misma,* simplemente como *medio* para la satisfacción de una necesidad, de la necesidad de mantener la existencia física. Pero la vida genérica es la vida productiva, es la vida que engendra vida. En la forma de la actividad vital reside el cáracter todo de una especie y la actividad libre y consciente es el carácter genérico del hombre. La vida misma aparece simplemente como medio de vida".[135] El trabajo extrañado es la clave de la Historia y con él "podemos comprender ahora todas las categorías económicas".[136]

Si bien en *La Ideología Alemana* desaparece la expresión "trabajo extrañado", no puede en modo alguno inferirse de ello que el concepto haya sido abandonado. Lo que en los *Manuscritos* se llama trabajo extrañado aparece allí simplemente como trabajo, en oposición a la "autoafirmación vital" (*Selbstbetätigung*) del hombre liberado que, como tal, sólo es posible dentro del comunismo.[137] Es preferible, sin embargo, conservar para nuestro uso la terminología de los *Manuscritos,* tanto para eludir confusiones derivadas de la utilización del término trabajo en una acepción inhabitual, como por ser los *Manuscritos* el lugar en donde Marx se ocupa con mayor detalle del trabajo extrañado. En los *Manuscritos* se analiza su esencia, en *La Ideología Alemana* se atiende sobre todo a sus distintas formas históricas.

La teoría del trabajo extrañado aparece en los *Manuscritos* tras un estudio económico de los tres términos fundamentales de la producción: capital, tierra y trabajo. Como resultado del análisis de la Economía Política de su tiempo, fundamentalmente de las obras de Adam Smith, Ricardo, Say y Ja-

---

134. *MEGA,* I, 3, pág. 157 (250).
135. *Ibid.,* págs. 87-88 (176).
136. *Ibid.,* pág. 93 (183).
137. Un buen análisis del significado del término trabajo en *La Ideología Alemana* puede verse en Arkadi Oudibo, *"L'Ideologie Allemande"* en *Recherches internationales a la lumière du marxisme,* cuaderno 19, págs. 130 y ss.

mes Mill, Marx ha llegado a la conclusión de que la miseria obrera no es un producto ocasional, sino el resultado necesario de la estructura económico-social existente y que, de acuerdo a las leyes que rigen el movimiento de ésta, esa miseria no puede sino aumentar. Estas leyes son exactas. Los economistas no yerran al describir el movimiento de la sociedad; su gran error está, más allá, en el hecho de partir, aceptándolas como datos, de realidades (la propiedad privada, la competencia, la división del trabajo y fundamentalmente el espíritu de lucro) que tendrían justamente que explicar. Por eso no pueden comprender las leyes que descubren. Su actitud es semejante a la del teólogo. Así como éste explica el origen del mal por el pecado original, es decir, suponiendo como históricamente dado un hecho que tendría que explicar, el economista alude, a lo sumo, a un remoto pasado en el cual, por alguna razón no explicada, la propiedad privada surgió y con ella, en germen, todo el posterior desarrollo de la sociedad económica o civil.[138]

Marx se propone justamente "comprender" estas leyes, esto es, poder explicar su sentido y la razón de su existencia; estudiar la sociedad comprendiéndola, en el mismo sentido en que años más tarde se hablaría de la *comprensión* como peculiaridad distintiva de las ciencias sociales.

La miseria del obrero y las leyes económicas, que son la fuente de donde la miseria brota, "están contenidas en la determinación de que el obrero se relaciona con el producto de su trabajo como con un objeto extraño".[139] El trabajo es la objetivación de las fuerzas esenciales del hombre, la apropiación de la naturaleza por el hombre. Si el producto del trabajo escapa al productor, si la relación entre ambos es una relación de extrañamiento, cuanto más rico sea el trabajo tanto más pobre será el hombre, cuanto más realice el hombre en su trabajo, tanto más desrealizado queda. Su realización es así su desrealización y su apropiación su pérdida. Pero es claro, "el extrañamiento se muestra no sólo en el resultado, sino en el *acto de la producción*, dentro de la *actividad productiva* misma. ¿Cómo podría el trabajador oponerse como un extraño al objeto de su trabajo si él mismo no se extraña de sí en el acto de la producción?".[140] Desde este punto de vista, el trabajo extrañado "es exterior al trabajador, es decir, no pertenece a su ser. . ., no le pertenece a él, sino a otros".[141] Así como considerado desde el punto de vista del productor el trabajo implica un extrañamiento del productor y su producto, considerado desde el punto de vista de la actividad es extrañamiento del trabajador respecto de sí mismo, respecto de su propio ser, autoextrañamiento.

138. *MEGA*, I, 3, pág. 82 (169). Es manifiesta la injusticia de este reproche. El pensamiento inglés había realizado un intento de fundamentación teórica de la propiedad privada sobre el cual construyen su obra *económica* los grandes autores ingleses.

139. *MEGA*, I, 3, pág. 83 (171).

140. *Ibid.*, pág. 85 (174).

141. *Ibid.*, págs. 85-86 (174).

Incidentalmente cabe señalar aquí que la simple aplicación de la categoría del extrañamiento, nacida en otros ámbitos, a la realidad socioeconómica tiene ya por sí sola consecuencias gravísimas y determina en gran parte todo el desarrollo ulterior. En ella van implícitas, por ejemplo, la ley de la pauperización creciente del proletariado, la constitución de éste como clase absolutamente desposeída y, en el polo opuesto, la concentración creciente de la riqueza en un número cada vez menor de manos. En efecto, si la crítica de la Religión es el presupuesto de toda crítica[142] y el extrañamiento religioso es el modelo (no el fundamento) de los restantes, aquel en el que, por su totalidad evidente, es mayor la patencia del fenómeno, la progresiva depuración de la Religión debe ser el modelo de un proceso general que se efectúe también en otras esferas de la realidad o, dicho en otros términos, todo extrañamiento ha de ser ascendente.[143] Al Cristianismo, la forma más depurada y en consecuencia más radicalmente extrañada de la Religión, ha de corresponder (no como efecto)[144] una situación económico-social en la que se den juntas la mayor riqueza y la miseria más extremada. La pauperización progresiva y la esencia del proletariado son así categorías dialécticas y ello condena de antemano al fracaso todo intento de crítica "económica" de Marx. La ciencia empírica se halla por definición inerme ante el pensamiento dialéctico que puede refugiarse siempre en la totalidad.

Es también esta categoría de la totalidad, de la unicidad genérica del hombre, la que extiende los efectos del trabajo extrañado al no trabajador, a los *beati possidenties* ociosos. El trabajo extrañado crea también la situación del no trabajador. Si el producto del trabajo, si la actividad laboral no pertenecen al trabajador, han de pertenecer a un "otro" que no puede ser sino el hombre, el otro hombre.[145] Al crear el producto del trabajo, el trabajador

142. *MEGA,* I, 1, vol. 1, pág. 607 (71).

143. Moses Hess lo afirma expresamente así diciendo: "...lo que inicialmente se oponía al individuo era sólo individual; las cosas individuales de la Naturaleza, que le rodeaba, hombres y cosas como fuerzas naturales individuales. Cuanto más conocía tanto más se ampliaba su conciencia egoísta, religiosa, o conciencia de pecado, hasta que finalmente se encontró frente a la humanidad toda, con lo que su esencia extrañada, la humanidad, el género todo, se convirtió en Dios-hombre. Dios-Hombre, en Cristo... La crítica es, como la Religión, la conciencia espiritual, teórica, es decir, egoísta, la práctica egoísta de la que la conciencia egoísta es sólo expresión teórica y sin la cual la conciencia egoísta no es pensable, como no es pensable sin pecado la conciencia de pecado. Por tanto, como la teoría egoísta, la conciencia egoísta, la Religión y la Filosofía, han alcanzado su culminación, también la práctica egoísta tiene que haber alcanzado la suya. La ha alcanzado en el moderno, en el cristiano mundo de mercaderes". *Op. cit.,* pág. 55.

144. Más depurada en cuanto que lleva al máximo la conciencia de la diferencia respecto de la naturaleza, y más extrañada por cuanto esa conciencia es, al mismo tiempo, conciencia de independencia frente a la Naturaleza. Es por eso por lo que dice Feuerbach en *La esencia del cristianismo*: "Lo que Dios es en esencia se ha hecho aparente en el Cristianismo" (2ª ed. *cit.,* pág. 216).

145. *MEGA,* I, 3, pág. 90 (179-180).

crea también la relación del otro con su producto; al extrañarse de su propia actividad apropia al extraño de la actividad que no le es propia.[146] El producto del trabajo extrañado es la propiedad privada. Para el señor del trabajo, "capitalista o como se le quiera llamar"[147] es goce y alegría vital la actividad que en el trabajador es dolor. Su relación consigo mismo y con el mundo objetivo es, sin embargo, tan extrañada como la del trabajador. La relación práctica, real (extrañada) del trabajador con la producción y con el producto aparece en el no trabajador como relación teórica; lo que en el trabajador es la actividad de la enajenación, del extrañamiento, aparece en el no trabajador como situación de extrañamiento y enajenación.[148] La clase poseedora y la desposeída, afirma Marx en otro lugar,[149] representan el mismo extrañamiento humano, pero la clase poseedora ve en el extrañamiento su propio poder y la desposeída su perdición. Ambas posiciones, la del trabajador y la del no trabajador, la del señor y la del siervo, para decirlo con la terminología del Capítulo famoso de la *Fenomenología,* derivan de una misma actividad y suponen un idéntico extrañamiento del hombre aunque sus consecuencias inmediatas sean bien distintas. El no trabajador, dice Marx parodiando a Hegel, hace contra el trabajador todo lo que éste hace en contra de sí mismo, pero no hace en contra de sí mismo todo lo que hace contra el trabajador.[150]

De toda esta exposición surge, sin embargo, una cuestión que el propio Marx plantea en los términos siguientes: "Preguntamos ahora, ¿cómo llega el hombre a enajenar su *trabajo,* a *extrañar* su *trabajo?* ¿Como se fundamenta este extrañamiento en la esencia del desarrollo humano? Ya hemos adelantado mucho para la solución de este problema al *transformar* la pregunta por el *origen* de la *propiedad privada* en la pregunta por la relación del trabajo enajenado con el proceso del desarrollo (*Entwiklungsgang*) de la humanidad, pues cuando se habla de la *propiedad privada* se cree tener que habérselas con una cosa fuera del hombre. Cuando se habla del trabajo se tiene que ver inmediatamente con el hombre. Este nuevo planteamiento de la cuestión es ya inclusive su solución".[151]

---

146. *Ibid.,* pág. 91 (180).

147. *Ibid., id.* (181).

148. *Ibid.,* pág. 94 (184).

149. *Ibid.,* pág. 206 (90).

150. *Ibid.,* pág. 94 (184). El paralelismo entre la dialéctica clasista en la sociedad extrañada y la dialéctica señor-siervo es evidente y ha sido señalado por numerosos autores, pero hasta donde sabemos no se lo ha utilizado nunca de manera suficiente para explicar la divergencia, infinitamente reparada sin embargo, entre el tratamiento dualista de la estructura social en el *Manifiesto* y la consideración de una mayor diversidad social en los análisis históricos. Es evidente que la división dual obedece a exigencias dialécticas y está inspirada en Hegel. El tema, que pertenece al espíritu del tiempo, aparece ya en la novela de Diderot, *Jacques le fataliste.*

151. *MEGA,* I, 3, pág. 94 (184).

En resumen, la situación del hombre y de la sociedad ha sido hasta el presente inhumana o, lo que es lo mismo, caótica e irracional, porque el hombre, lejos de poner al servicio del género su capacidad genérica, su posibilidad de actuar como un ser universal ante quien está presente en cada momento la totalidad de lo existente (como conciencia de totalidad), ha obrado como un átomo aislado, disociado del todo. Los medios universales han sido puestos al servicio de finalidades individuales, inconexas y, en consecuencia, las fuerzas creadas por la conjugación azarosa de esfuerzos dispersos, no dirigidos a una finalidad única y total, escapan al control del individuo y de la sociedad como entidades extrañas y hostiles. El hombre extrañado de su ser lo ve así erigido frente a él como un ser ajeno.

En cuanto que el hombre es lo que hace; en cuanto que, partiendo de una determinación originaria (el ser génerico y activo) es creador de su propio ser, el hecho de que el ser humano no haya realizado aún la plenitud de sus posibilidades se debe sin duda a una deficiencia del hacer del hombre. En este sentido la afirmación marxista antes citada es poco más que una petición de principio y dista mucho de constituir una respuesta satisfactoria. El trabajo extrañado puede explicarnos el extrañamiento del hombre en una sociedad dada porque previamente se ha hecho del trabajo la actividad fundamental y fundante del hombre, pero si no queremos adoptar de nuevo, como los economistas, la misma actitud que el teólogo frente al pecado original, tenemos que preguntarnos aun por qué el trabajo del hombre ha sido, hasta el presente, trabajo extrañado.

La respuesta a esta cuestión no es nada fácil. Por de pronto ha quedado excluida la propiedad privada que, aunque pudiera parecer la causa o fundamento del trabajo extrañado (y frecuentemente por tal se la toma, identificando trabajo extrañado o enajenado y trabajo asalariado) "es, más bien, una consecuencia del mismo, del mismo modo que los dioses no son originariamente la causa, sino el efecto del error del conocimiento humano".[152] Una vez desencadenado el proceso, entre propiedad privada y trabajo enajenado existirá una acción recíproca fácil de apreciar, pero nuestra cuestión es, justamente, la del origen, y esta cuestión tiene una importancia decisiva para el pensamiento marxista, pues de su respuesta depende el carácter histórico o no del extrañamiento y, en consecuencia, la posibilidad o imposibilidad de su superación, que ha de ser real y no una presunta superación en el espíritu, que se resuelve en un juego de palabras posibilitado por la ambivalencia del verbo alemán *aufheben*.[153]

En los *Manuscritos* afirma Marx que "*La división del trabajo* es la expresión económica de la *sociabilidad* del hombre dentro del extrañamiento... o el acto de poner (*setzen*) de forma *enajenada, extrañada,* la actividad hu-

152. *Ibid.*, pág. 92 (181).
153. *Ibid.*, pág. 164 (258).

mana como una *real actividad genérica* o como actividad del ***hombre en cuanto ser genérico***",[154] y más adelante añade que su consideración, junto con la de su correlato necesario, el intercambio, es de gran interés, por ser estas "las expresiones *sensibles, enajenadas,* de la actividad y de la fuerza esencial humana como actividad y fuerza esencial adecuadas al género (*Gattungsmässige*)".[155] A primera lectura estas expresiones de Marx parecen indicar que división del trabajo e intercambio son resultado más bien que causa del extrañamiento, más aún si se tiene en cuenta que, en su forma actual, ambas instituciones descansan en la propiedad privada. De otra parte, sin embargo, en *La Ideología Alemana,* posterior a los *Manuscritos,* se nos dice que la división del trabajo (que comienza con la división del trabajo en el acto sexual, *sic*) lleva aparejada la contradicción entre el interés del individuo concreto o de una determinada familia y el interés común de todos los individuos, y la consolidación de nuestros propios productos en un poder material erigido sobre nosotros que levanta una barrera ante nuestra expectativas y destruye nuestros cálculos.[156] La división del trabajo aparece casi como el origen del trabajo extrañado y, con él, de todo extrañamiento, de toda enajenación.

La afirmación resulta oscura por cuanto división del trabajo e intercambio son, como el mismo Marx afirma en el párrafo de los *Manuscritos* que acabamos de citar, peculiaridades propias de la acción humana. Porque el hombre es ser genérico hay división del trabajo y hay intercambio. Sólo la posibilidad, exclusivamente humana, de una producción no inmediatamente vinculada a la necesidad concreta del productor, nos permite hablar de Historia y de progreso. Estrictamente hablando los animales no tienen Historia. La división técnica del trabajo es por ello la forma natural de la actividad humana sobre la naturaleza. En sus términos más simples, esta división supone un exceso de producción del individuo sobre sus necesidades propias y un intercambio social de la producción excedentaria de individuos distintos. Sólo así es posible la diferenciación de la sociedad humana frente a las "sociedades" animales en las cuales la acción del individuo, limitada a la necesidad de cada instante, no incrementa la riqueza de la sociedad. La sociedad es realmente humana por obra del intercambio.[157] ¿Cómo es posible que sean estas peculiaridades de la acción del hombre las que lo extrañan de su ser haciendo inhumana su sociedad? La respuesta más clara a esta cuestión, cuya transcendencia para el marxismo ya hemos señalado antes, se halla en un texto no destinado a la publicidad, en unos párrafos de las notas de lectura de Marx escritos a propósito de los *Elementos de Economía Política* de James Mill.[158] Allí identifica Marx trabajo extrañado y trabajo

154. *Ibid.,* pág. 139 (228).
155. *Ibid.,* pág. 143 (233).
156. *MEGA,* I, 5, pág. 22 *passim* (285 *passim*).
157. Es obvio que queda fuera de nuestro tema todo intento de criticar el empleo de la expresión sociedad animal.
158. *MEGA,* I, 3, págs. 543-544 (153 y ss.).

socialmente dividido. La división social del trabajo, en oposición a su división simplemente técnica, implica intercambio y, en consecuencia, extrañamiento del hombre respecto de su ser.

Del análisis marxista del trabajo extrañado que allí se hace resulta, en efecto, claro que tan pronto como el hombre sale de un hipotético estado de salvajismo o barbarie, su condición de hombre lo lleva a producir objetos que no necesita para su propio consumo, al menos de manera inmediata. Esta objetivación de sus fuerzas genéricas esenciales es ya intencionalmente, en cuanto que en la producción hay un propósito de cambio, *poder*[159] sobre el otro hombre, cuyo objeto, es decir, cuya esencia objetivada, se quiere adquirir con el cambio. Se opera la disociación entre el valor de uso y el valor de cambio de los bienes producidos y con ella el extrañamiento del hombre respecto de su propio ser. A partir de este instante el hombre no se realiza a sí mismo en un trabajo que no proporciona el objeto requerido para la satisfacción de la necesidad propia. Prostituye su propia esencia, poniéndola al servicio de una necesidad ajena, que no es humana porque no es sentida como tal, sino como medio para satisfacer otra propia necesidad egoísta. Hay prostitución, en primer lugar, porque el propio ser objetivado se pone *inmediatamente* al servicio de la necesidad ajena, al servicio de otro. En lugar de la propia afirmación vital, el hombre se entrega a la afirmación de otro. Pero esta entrega, posible sólo al hombre y en consecuencia humana, es degradante, aberrante, inhumana porque, en segundo lugar, ese otro no es entendido como *alter ego,* sino como un medio, como una fuerza de trabajo susceptible de ser subyugada a través del intercambio para ser puesta al servicio de la propia necesidad egoísta. El hombre no es ya fin, sino medio para el hombre. Con el trabajo extrañado ha degradado su actividad libre poniéndola al nivel de la actividad animal, reduciéndola a actividad para vivir, a medio de vida, y se ha animalizado él mismo. Al culminar su extrañamiento en el mundo capitalista, "ya sólo como *trabajador* puede mantenerse como *sujeto físico* y sólo como *sujeto físico* es ya trabajador".[160] La universalidad del hombre, asentada en su esencia genérica, ha quedado reducida a medio de la particularidad individual y el hombre ha trocado su ventaja frente al animal en su desventaja y ha forjado, con su libertad, un poder que lo sujeta a un círculo de actividad determinada y, privándolo de esa misma libertad, lo mutila en su condición de hombre.[161]

La división social del trabajo entraña el extrañamiento del hombre respecto de su ser, pero con esto no queda aún resuelta la interrogante. Cabe todavía preguntarse por qué actúa el hombre así. Su esencia genérica posibilita la división técnica del trabajo, pero ésta no determina, necesariamente, ni la división social ni el intercambio. Es posible imaginar, y el pro-

159. *MEGA,* I, 5, pág. 40 (301).
160. *MEGA,* I, 3, pág. 84 (173).
161. *MEGA,* I, 5, pág. 22 (284).

pio Marx así lo hace en unos párrafos que constituyen probablemente la mejor descripción de lo que debe entenderse por hombre comunista,[162] que el hombre actuase de otro modo. Sería posible que el hombre, produciendo como hombre, hubiese visto en su obra, no inmediatamente necesaria para él, el objeto de una necesidad propia porque humana. Al construir la casa que no había de habitar o el vestido con el que no habría de cubrirse, estaría realizando su esencia humana porque *intencionalmente* su producto sería un producto destinado a satisfacer la necesidad, humana en cuanto análoga a la propia, de otro hombre no entendido como medio, sino como fin.

La causa de que así no suceda, de que necesariamente, pues el extrañamiento es necesario, el hombre no tenga una actitud humana, no puede ser, por definición, una torcida conciencia de la realidad. O más exactamente, esta actitud denota una conciencia falsa de la realidad humana, pero en la medida en que la conciencia es producto del ser, esa desviación que le impide llegar a su última verdad ha de tener su causa en la realidad, en el ser. ¿Cuál es, pues, la determinación de la realidad que produce esa insuficiencia de la conciencia e impide que el hombre haya llegado a su *para sí,* a la plenitud de su ser? ¿Qué circunstancia ha acompañado a la acción humana a lo largo de la Historia, sin ser inherente a ella, y a la que quepa hacer responsable del extrañamiento del ser del hombre? Desgraciadamente, Marx a lo largo de toda su obra no respondió nunca de manera concreta a esta cuestión. No obstante, parece evidente que de los postulados y del desarrollo todo del pensamiento marxista nace una respuesta inequívoca que apunta hacia la escasez. Así resulta de algunos textos concretos que difícilmente pueden ser entendidos de modo distinto. Cuando se señala, por ejemplo, como una premisa indispensable para la instauración del comunismo, la existencia de un "mundo de riquezas y cultura" se nos dice explícitamente que "sin ellas comenzaría de nuevo la lucha por lo necesario y, con ella, toda la vieja miseria".[163] La limitación de los recursos que el hombre encuentra a mano para la satisfacción de sus necesidades es la causa que lo lleva a anteponer la necesidad individual a la genérica, la existencia a la esencia. La urgencia de mantenerse vivo, la necesidad de ganar el pan con el sudor de su frente, le han impedido hasta ahora realizar plenamente la vocación humana dada por su determinación originaria.

Por esto, sólo cuando, junto con la universalidad del capital y del proletariado, la sociedad capitalista haya creado la riqueza, será posible poner término al extrañamiento del hombre. Es en esta sociedad rica y universal en la que se da por fin la posibilidad y la necesidad de la revolución final, de la revolución comunista.

---

162. *MEGA,* I, 3, pág. 546 (157-158). *Vid.* también *ibid.,* págs. 123-4, 145 y 149.

163. *MEGA,* I, 5, pág. 24 (286).

5. *El comunismo*

El comunismo se distingue de todos los movimientos anteriores porque supera el extrañamiento en que hasta ahora el hombre ha vivido, o dicho de otra forma, "porque por primera vez aborda de un modo consciente todas las premisas materiales como creación de los hombres anteriores, despojándolas de su carácter natural y sometiéndolas al poder de los individuos asociados".[164] Abole la propiedad privada, que es creación del trabajo extrañado y a su vez lo recrea, y con esta abolición el trabajo se transforma en exteriorización vital, en autoafirmación del individuo.

La sustitución de la propiedad privada por el comunismo supone ya, sin embargo, como antes señalábamos, una transformación del hombre. De lo contrario la apropiación de los bienes por la comunidad es "o bien comunismo grosero, simple generalización de la propiedad privada, propiedad privada general; bien comunismo político, o apolítico, sin Estado, pero contaminado aún por la propiedad privada, comunismo que ha captado su concepto, pero todavía no su esencia".[165] En cualquiera de esas formas la sociedad está aún fijada como una abstracción frente al individuo y éste no ha llegado a la necesidad verdaderamente humana, a la necesidad del otro hombre. "La aparente comunidad en que hasta ahora se han asociado los individuos ha cobrado siempre una forma propia e independiente frente a ellos".[166] En la comunidad verdadera del comunismo esto no será posible merced a la transformación de los individuos en seres verdaderamente humanos, es decir, plenamente sociales.

Este cambio de los individuos ha de ser simultáneo con la abolición de la propiedad. La teoría materialista del cambio de las circunstancias y de la educación había olvidado que las circunstancias las cambian los hombres y que los educadores necesitan ser educados. Por eso el materialismo llegaba siempre a su propia negación para introducir un elemento dinámico en el sistema. Marx encuentra la salida de este falso dilema en la revolución. "La coincidencia del cambio de las circunstancias con el de la actividad humana o cambio de los hombres mismos sólo puede concebirse y entenderse racionalmente como práctica revolucionaria".[167] Y en otro lugar: "En la actividad revolucionaria el cambiarse coincide con el hacer cambiar las circunstancias".[168] La revolución es, por consiguiente, necesaria, no sólo para derrocar a la clase dominante, sino también, o mejor, sobre todo, porque únicamente "mediante una revolución logrará la clase que derriba salir del cieno en que se hunde y hacerse capaz de fundar la sociedad sobre nuevas bases".[169]

---

164. *MEGA*, I, 5, pág. 60 (311).
165. *MEGA*, I, 3, págs. 113-114 (202).
166. *MEGA*, I, 5, pág. 64 (315).
167. *Ibid.*, pág. 534 (334).
168. *Ibid.*, pág. 193.
169. *Ibid.*, pág. 60 (311).

La revolución comunista no es el fin de la Historia, sino el comienzo de la Historia humana, que habrá dejado ya de ser la Historia Natural del hombre. Ni siquiera la revolución triunfante en el comunismo es un término final. "El comunismo es la forma necesaria y el principio enérgico del próximo futuro, pero el comunismo como tal no es la finalidad del desarrollo humano, la forma de la sociedad humana".[170] Bajo el comunismo continúan la sociedad y la historia, pero la fuerza ciega de la contradicción ha sido sustituida como motor del progreso por la acción consciente de la comunidad, identificada ahora con los individuos, con cada individuo, que habrá dejado ya de existir como ente cerrado, como átomo egoísta. El comunismo es la realización secular del reino de la Razón, la identificación del espíritu subjetivo y objetivo que hace innecesario el Estado, la fusión total de individuo y género, la perfección del ser genérico del hombre, la mediación perfecta del individuo humano con el sujeto de la sociedad y de la naturaleza. La Historia toda queda dividida en dos partes cualitativamente distintas. La revolución es el *punctum flexus contrarii,* el salto cualitativo que da su pleno sentido a la obra de Marx.

En la obra posterior de Marx[171] y especialmente en la interpretación leninista de ella, la revolución aparece como proceso en el tiempo y no como acto. El tránsito del capitalismo al comunismo se desarrolla en dos etapas y aunque la primera de ellas ya puede ser calificada de comunismo porque hay propiedad común de los medios de producción,[172] subsiste aún la desigualdad que todo derecho comporta y, en consecuencia, también el Estado.[173] Sólo tras esta primera etapa de dictadura del proletariado, una vez desarrolladas al máximo las posibilidades de producción que la moderna técnica ofrece y "convertido el trabajo en la primera necesidad del individuo" se efectúa el paso al comunismo pleno en el que cada cual trabajará según sus posibilidades y recibirá según sus necesidades.

Pero la superación del extrañamiento queda con ello referida a una instancia definida justamente por sus virtualidades redentoras. Se da por supuesto aquello que se debería demostrar y se introduce un hecho nuevo que no puede ser criticado en sí mismo porque la crítica entrañaría, ya de antemano, su negación. Todo intento crítico tiene que referirse, a lo sumo, a la congruencia de sus condiciones de posibilidad (establecidas por el propio Marx) con los postulados del sistema.

Las condiciones de posibilidad de la revolución pueden reducirse, según Marx, a la existencia de una gran masa de la humanidad como absolutamente

---

170. *MEGA,* I, 3, pág. 125 (214).

171. Cf. sobre todo *Kritik des Gothaer Programms* (Dietz Verlag, Berlín, 1955) págs. 22-24.

172. Lenin, *Estado y Revolución.* Recogido en la edición antes citada de la Crítica del Programa de Ghota, pág. 158.

173. *Id.* págs. 154 y 159.

desposeída, en medio de un mundo de riquezas y cultura. Pero ha de tratarse de una desposesión y de una riqueza absolutas.[174] Para que la revolución radical pueda iniciarse es necesario que exista una clase contra la que se comete, no este o aquel desafuero, sino el desafuero puro y simple. De una clase cuyos individuos, carentes de todo, sean universales en lo negativo, negativamente universales. Para que la revolución concluya se precisa la riqueza entendida como aquella situación en la que no se produce la lucha por lo necesario, es decir igualmente absoluta, universal, pues lo necesario es lo que el hombre de cada época considera como tal. No es un término estático, definido a partir de unas exigencias naturales del hombre, sino un horizonte que está siempre dentro del deseo y fuera siempre de lo ya dado para el goce. Sólo puede hablarse de riqueza en este sentido cuando todos los bienes que una sociedad es capaz de producir y que están, por tanto, dentro del deseo de los individuos, se hallan a la disposición instantánea de cuantos la componen.

Ambas condiciones remiten, pues, a un absoluto que se compadece mal con el postulado inicial, con los individuos reales, con el hombre como ser natural y genérico.

Lo real, en el sentido que Feuerbach y Marx dan al término, no es nunca absoluto. Sólo lo existente en la naturaleza, lo naturalmente existente, es tenido por real, y la existencia natural es siempre individual y en consecuencia relativa. Sólo es real el individuo, ese "determinado algo" aristotélico que se da en un espacio y en un tiempo.

El individuo real, vivo, existente, no es ni absolutamente positivo ni absolutamente negativo porque está *en relación* a un espacio y tiempo determinados. Tiene siempre lo positivo de la vida entremezclado con lo negativo de la muerte. Sólo cabe hablar de negatividad absoluta en el reino de los muertos. Sólo un cadáver es absolutamente negativo.[175] El proletariado existente está lastrado con la positividad de la vida frente a los que ya han sido y a los que todavía no son. "La tierra pertenece siempre a la generación viva" y en la liberal *pursuit of happiness* no puede entrar la pérdida de la vida a cambio de la felicidad de los hombres en el año tresmil.[176] Pero aunque el hombre sea constitutivamente un ser con esperanza y su materialismo no pueda ser entendido como un grosero hedonismo limitado al presente aunque sea capaz de obrar desde el futuro, objetivamente el revolucionario sólo puede liberar a quienes se encuentran ya en su situación, no a quienes aún no tienen la riqueza del existir, a quienes no han llegado aun a la posesión de la tierra. Y desde el punto de vista marxista esta imposibilidad

174. *Vid.* antes, nota 163.

175. *Vid.* Calvez, *op. cit.*, Lib. V, Cap. III, Apdo. 4.

176. Para un tratamiento de este problema desde un punto de vista marxista *vid.* Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, vol. II, pág. 1.379.

no se ve alterada por el hecho de que el "héroe rojo" acepte sin pestañear su propia muerte "practicando a Feuerbach".[177] La revolución sólo puede liberar al hombre en cuanto hombre en la medida en que su actor, el proletariado, está ya en la situación de todos los hombres. La negatividad del proletariado sólo es absoluta si la vida ha dejado de ser una riqueza, una positividad, una particularidad frente a otros: el proletariado sólo es absolutamente negativo en un mundo en el que el hombre haya dejado de ser mortal.

Ya por esta razón esencial (y prescindiendo de que, al entender la revolución como proceso, la clase oprimida llega al poder sin ver transformada su naturaleza) el proletariado no puede ejercer por sí mismo su dictadura guiado por fines universales. Debe confiarla a un Partido cuya "universalidad" no es producto de una infraestructura económica. Es este Partido el que debe guiar a la sociedad hacia el comunismo pleno en el que, con la riqueza, se operará por fin la superación plena del extrañamiento.

La riqueza absoluta parece chocar, sin embargo, con una determinación inicial del ser del hombre que "con la satisfacción de una necesidad y el instrumento de esa satisfacción crea una necesidad nueva".[178] Aun concediéndolo todo a *lo nuevo*, que el movimiento dialéctico puede introducir, se hace difícil aceptar que el desarrollo de las fuerzas productivas llegue algún día a ser tal que la necesidad creada con la satisfacción de cada necesidad anterior sea instantáneamente satisfecha. No se trata de crear *aporías* artificiales e imaginar necesidades de satisfacción imposible (la de que cada individuo quiera poseer cinco Velázquez, etc.), se trata simplemente de las necesidades que el progreso técnico hace nacer en cada hombre.

Pero aun dada la posibilidad de un desarrollo ilimitado de las fuerzas productivas, será siempre imprescindible ahorrar parte de los recursos para la inversión requerida por el ulterior desarrollo. Nunca podrá la sociedad consumir aquí y ahora cuanto es capaz de producir, y esto es la medida de su necesidad, a menos de sacrificar las generaciones futuras. En un mundo de hombres mortales existe siempre necesariamente una tensión objetiva entre las generaciones originada en la diversidad de intereses. Esta tensión, resuelta en mayor o menor medida a escala familiar por el amor, engendra forzosamente un enfrentamiento entre el individuo vivo y su sociedad en cuanto ésta haya de asumir, como sociedad planificada, la gestión total del futuro.

---

177. "La transformación funcional (no la salvación) llevada a cabo por Feuerbach de las representaciones desiderativas (*Wunschvorstellungen*) dadas por la mitología tiene justamente en aquel fenómeno que, de acuerdo con su más famoso ejemplo, podemos llamar fenómeno Sacco y Vanzetti, una realización práctica que en gran parte aún no ha sido comprendida adecuadamente por la teoría". E. Bloch, *op. cit.*, pág. 1.380.

178. *Vid. ante*, págs. 20-21.

Ante la abundancia requerida como condición de posibilidad de la revolución se levanta así, como ante la exigencia de universal negatividad, un obstáculo infranqueable. Ni siquiera la riqueza ilimitada de todos los bienes deseables en un momento dado abole la miseria radical del hombre que, en cuanto ser mortal, tiene a su disposición sólo una limitada cantidad del bien tiempo. La conciencia de esta limitación, la interiorización de la muerte, hace del tiempo para el hombre un bien esencial, limitado no sólo objetiva, sino subjetivamente, y le impone una urgencia en el obrar que lo disocia irremediablemente de la naturaleza y del género. La supresión del extrañamiento supone la supresión de la muerte, la inmortalidad. La victoria sobre la muerte no está como supone Bloch en un hipotético más allá de la sociedad sin clases, sino antes que ella, condicionándola.[170]

Originariamente el extrañamiento del hombre es fruto de su objetivación en la naturaleza, en un espacio y un tiempo finitos. Está obligado a producir para ser, y en razón de la escasez su producción está siempre orientada, mediata o inmediatamente, hacia el sujeto productor. Cuando produce objetos que no se adecúan a sus necesidades los está produciendo para el intercambio, creando con ello un valor disociado del valor en uso y dirigido a subyugar el trabajo ajeno, es decir, el otro hombre. Al negar la posibilidad de futuras formas de extrañamiento, al suponer realizado en sí y para sí el ser genérico del hombre, Marx está negando también la objetivación en cuanto la supone realizada en una abundancia plena de espacio y tiempo. La acción humana deja de ser acción económica, se desarrolla fuera de la escasez y fuera del tiempo, liberada de la "preferencia temporal".[150] El hombre deja así de ser natural y sensible, pues la abundancia plena requiere no sólo una ilimitada capacidad de producción, sino también la inmortalidad.

Es sabido que Marx se ocupa muy escasamente del problema de la muerte. Apenas hay un par de lugares en su obra en los que se haga referencia a ella. Para él, la muerte "aunque representa en apariencia un duro triunfo del género sobre el individuo y la contradicción de su unidad" no es un problema insoluble "porque el individuo determinado es un ser genérico y como tal mortal".[151] Pero con ello se sitúa más allá del hombre "realmente vivo", en una Razón suprahumana. El hombre es la realidad de la

---

179. "La mediación con el sujeto de la sociedad se alcanza en la sociedad sin clases; sin embargo, el hipotético sujeto de la Naturaleza, de donde viene la muerte, está situado en otro terreno, más allá de la concordia social lograda". *Op. cit.*, págs. 1.381-1.382.

180. Es frecuente definir la acción económica como aquella que se orienta en virtud de una escasez subjetivamente sentida (*vid.*, por ejemplo, Max Weber, *Economía y Sociedad*, vol. II, pág. 7 de la edición castellana del F. C. E.). La teoría de la "preferencia temporal" (que en definitiva es una manifestación peculiar de la escasez) fue introducida en la ciencia económica por W. S. Jevons y desarrollada más tarde por Böhm-Bawerk y la escuela vienesa.

181. *MEGA*, I, 3, pág. 117 (206).

Razón que se sabe temporalmente limitada y que aspira a la inmortalidad. Sabe desde siempre, aunque la fórmula sea reciente, que su esencia es su existencia. Al desconocerlo Marx va más allá que el propio Hegel. Este, identificando extrañamiento y objetivación, busca la identidad en el espíritu, fuera de la naturaleza ya que no se puede hablar con sentido de su supresión. Marx, para quien el hombre es naturaleza y sólo lo natural es real, intenta buscar una superación real de extrañamiento dentro de la naturaleza, pero para ello la disloca y, de hecho, coloca la identidad en un indeterminado punto del futuro en el que el hombre habrá dejado de ser natural.

El pensamiento marxista conforma así un mito. Es la forma actualmente viva de un mito perenne en la Historia de la Humanidad que responde a las fuerzas más profundas de ser del hombre, el ansia de inmortalidad y el ansia de razón. Ya lo vio así Stirner al afirmar con referencia a Feuerbach que, "cuando últimamente se ha puesto el acento sobre el Hombre o la Humanidad se estaba dando nueva forma a la idea eternamente manifestada de que el hombre no muere".[182]

En este carácter mítico del marxismo reside su fuerza, su miseria y su gloria. Merced a él se nos puede presentar hoy con algún fundamento como el gran intento de nuestro tiempo por mantener vivo en el mundo el culto a la razón, por hacer vivir el presente en función de un futuro que está ya en él como esperanza y que le da sentido. Pero el futuro que mantiene la tensión de su esfuerzo niega a la razón en su intento de afirmarla, prescinde de la muerte, "el señor absoluto", y se resuelve en el presente en la opresión del hombre vivo, del individuo mortal.

FRANCISCO RUBIO

182. *Op. cit.*, en Löwith, pág. 72.

Los Anales Franco-Alemanes

Las dos aportaciones de Marx a los Anales Franco-Alemanes *publicados por Ruge en París constituyen el primer manifiesto comunista de Marx, si bien se trata todavía de un comunismo que el propio Engels califica de filosófico.*

Con el artículo "Sobre la cuestión judía" escrito, al menos en su primera redacción, en Kreuznach durante el verano de 1843, Marx toma pie en el concepto de emancipación utilizado por Bruno Bauer al tratar del problema judío[1] *para continuar el análisis, iniciado en su crítica de la Filosofía hegeliana del Derecho, de las tensiones entre Estado político y sociedad civil. Como resultado de este análisis llega ya Marx a la conclusión (fundamental en su obra) del carácter derivado del Estado, simple reflejo de las fuerzas realmente existentes en el seno de la sociedad.*

En la "cuestión judía" no hay, sin embargo todavía, referencias al proletariado, el deus ex machina *de la obra marxista, pero éstas aparecen ya en la Introducción a la* Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel, *escrita inmediatamente a continuación de la anterior (probablemente en el otoño e invierno de 1843), encontrándose ya Marx instalado en París. El proletariado se nos presenta ya en esta llamada al combate como la única fuerza capaz de salvar a la sociedad de la miseria reinante, así como Alemania que, como el proletariado respecto de la sociedad, sufre todos los inconvenientes del mundo moderno sin gozar de ninguna de sus ventajas, es la nación con posibilidades redentoras. El tránsito del hegelianismo al marxismo resulta patente así en este texto, escrito por un Marx de veinticinco años que justamente iba a descubrir entonces la Economía en el* Esbozo de Crítica de la Economía Política, *de Engels, que aparecería en los propios* Anales.

---

1. "La cuestión judía es un comentario sobre el libro del mismo título de Bruno Bauer (Braunschweig, 1843) y sobre el artículo del mismo Bauer ("Sobre la capacidad de los actuales judíos y cristianos para ser libres") aparecido en los *"21 pliegos desde Suiza"*, editados por George Herwegh.

Los dos artículos de Marx aparecidos en el Nº 1 de los Anales *en febrero de 1844 fueron recogidos en el vol. I, tomo I, de la Sección I de la edición de* Obras Completas. *Han sido traducidos al castellano por W. Roces* (La Sagrada Familia y otros escritos. *Editorial Grijalbo, México, 1958*), *traducción que hemos tenido presente al realizar la nuestra, hecha sobre el texto de la edición de* Obras completas (Marx-Engels Gesamteausgabe).

SOBRE LA CUESTION JUDIA

...Bauer exige, pues, de una parte, que el judío abandone el judaísmo, que el hombre en general abandone la Religión para emanciparse *civilmente.* De otra parte, y en consecuencia, la superación *política* de la Religión vale para él como superación de la Religión en general. El Estado que presupone la Religión no es aún un Estado verdadero, real...

En este punto se pone de manifiesto la concepción *unilateral* de la cuestión judía.

No bastaba en absoluto con investigar: ¿Quién debe emancipar? ¿Qué debe ser emancipado? La crítica tenía aún algo que hacer, tenía que preguntar: *¿De qué tipo de emancipación* se trata? ¿Qué condiciones tiene la esencia de la emancipación pedida? La crítica de la *emancipación política* misma era la crítica definitiva de la cuestión judía y su verdadera reducción a la *"cuestión general de la época".*

Bauer incurre en contradicciones por no elevar la cuestión a esta altura. Pone condiciones que no están fundadas en la esencia de la emancipación *política.* Hace preguntas que no corresponden a su problema y resuelve problemas que dejan sin contestar su pregunta. Cuando Bauer dice de los enemigos de la emancipación judía: "Su error consistía solamente en que presuponían el Estado cristiano como el único verdadero y no lo sometían a la misma crítica con que consideraban al judaísmo" (pág. 3), nosotros vemos el error de Bauer en que él somete a crítica *sólo* al "Estado cristiano" y no al "Estado en general", en que no investiga *la relación de la emancipación política con la emancipación humana* y por eso pone condiciones que sólo son explicables por una confusión acrítica de la emancipación política con la emancipación general humana. Cuando Bauer pregunta a los judíos: ¿Tenéis, desde

vuestro punto de vista, el derecho a aspirar a la emancipación política? Nosotros preguntamos, a la inversa: ¿Tiene el punto de vista de la emancipación *política* el derecho a exigir de los judíos la abolición del judaísmo y del hombre en general la abolición de la Religión?...

La emancipación *política* del judío, del cristiano, del hombre *religioso* en general, es la *emancipación del Estado* del judaísmo, del cristianismo, de la *Religión* en general. En su forma, en el modo correspondiente a su esencia, es decir, en cuanto Estado, el Estado se emancipa de la Religión al emanciparse de la *Religión de Estado,* es decir, cuando el Estado en cuanto Estado no profesa Religión alguna, cuando el Estado se profesa, más bien, como Estado. La emancipación política de la Religión no es la emancipación consumada, sin contradicciones, de la Religión, porque la emancipación política no es la forma consumada, sin contradicciones, de la emancipación *humana.*

Las limitaciones de la emancipación política aparecen inmediatamente en el hecho de que el *Estado* puede liberarse de una limitación sin que el hombre quede *realmente* libre de ella, en que el Estado puede ser un *Estado libre* sin que el hombre sea un *hombre libre*... El *Estado* puede, pues, haberse emancipado de la Religión aun cuando la *abrumadora mayoría* aun sea religiosa. Y la abrumadora mayoría no deja de ser religiosa por el hecho de ser religiosa *privatim.*

Pero el comportamiento del Estado con la Religión, concretamente el del *Estado libre,* es sólo el comportamiento respecto de la Religión de los *hombres* que componen el Estado. Se sigue de aquí que el hombre se libera *políticamente,* por *medio del Estado,* de una limitación, cuando se eleva sobre esta limitación de modo parcial, *limitado* y *abstracto,* en contradicción consigo mismo. Se sigue, además, que el hombre se libera con un rodeo, mediante un medio, aunque sea mediante un *medio necesario,* cuando se libera *políticamente.* Se sigue, finalmente, que el hombre, aun cuando se proclama ateo por la mediación del Estado, es decir, aun cuando proclama ateo al Estado, sigue religiosamente atado, precisamente por-

que no se reconoce a sí mismo sino a través de un rodeo, mediante un medio. La Religión es justamente el reconocimiento del hombre a través de un rodeo. Mediante un *mediador.* El Estado es el mediador entre el hombre y la libertad del hombre. Así como Cristo es el mediador sobre quien el hombre carga toda su divinidad, toda su *servidumbre religiosa,* el Estado es el mediador en el que él pone toda su no-divinidad, toda su *servidumbre humana.*

La elevación *política* del hombre por sobre la Religión participa de todos los defectos y todas las ventajas de la elevación política en general. El Estado en cuanto Estado anula, por ejemplo, la *propiedad privada,* el hombre declara *abolida* de manera *política* la propiedad privada, tan pronto como abole el *censo* para el derecho de sufragio activo y pasivo. . .

. . .Sin embargo, con la anulación política de la propiedad privada, ésta no sólo no queda abolida sino que incluso se da por supuesta. El Estado abole las diferencias de *nacimiento, estado, educación, ocupación,* a su manera cuando declara el nacimiento, el estado, la educación y la ocupación como diferencias *no-políticas,* cuando proclama a todos los miembros del pueblo, sin consideración a estas diferencias, como partícipes *iguales* en la soberanía popular, cuando trata a todos los elementos de la vida real del pueblo desde el punto de vista del Estado. A pesar de esto, el Estado deja a la propiedad privada, a la educación, a la ocupación, *actuar* a *su* manera, es decir, como propiedad privada, como educación, como ocupación, y hacer valer su esencia *especial.* Lejos de abolir estas diferencias *de hecho,* más bien existe solamente sobre el supuesto de ellas, sólo se recomienda como *Estado político* y sólo hace valer su *generalidad* en oposición a estos sus elementos...

El Estado político perfecto es, por esencia, la *vida genérica* del hombre en *oposición* a su vida material. Todos los presupuestos de esta vida egoísta continúan existiendo *fuera* de la esfera estatal en la *sociedad civil,* pero como propiedades de ésta. Allí en donde el Estado político ha alcanzado su verdadero desarrollo, el hombre lleva, no sólo en el pensamiento, en la conciencia, sino en la *realidad,* en la *vida,* una doble vida, una vida celestial y una vida te-

rrenal; la vida en la *comunidad política,* en la que se considera *ser común* y la vida en *sociedad civil,* en la que actúa como *hombre privado.* Considera a los demás hombres como medios, se degrada a sí mismo hasta la condición de medio y se convierte en juguete de poderes extraños. El Estado político se comporta de manera tan espiritualista con la sociedad civil como el cielo con la tierra. Está en la misma oposición con ella, la supera del mismo modo que la Religión supera la limitación del mundo profano, es decir, reconociéndola de nuevo, restaurándola, dejándose dominar por ella. El hombre en su realidad *inmediata,* en la sociedad civil, es un ser profano. Aquí, en donde se considera y es considerado por los demás como individuo real, es una *falsa* apariencia. Por el contrario, en el Estado, en donde el hombre pasa por ser genérico, es el miembro imaginario de una imaginada soberanía, ha sido desprovisto de su vida individual real y llenado con una irreal generalidad.

El conflicto en que el hombre, como creyente de una Religión *especial,* se encuentra con su ciudadanía, con los otros hombres como miembros de la comunidad, se reduce a la escisión *mundanal* entre el Estado *político* y la *sociedad civil.* Para el hombre como *bourgeois,* "la vida en el Estado es sólo apariencia o una excepción momentánea contra la esencia y la regla". Por lo demás, el *bourgeois,* como el judío, sólo sofísticamente se mantiene en la vida del Estado, como el *citoyen* sólo sofísticamente sigue siendo judío o *bourgeois.* Pero esta sofística no es personal. Es la *sofística del Estado político* mismo. La diferencia entre el hombre religioso y el ciudadano es la diferencia entre el comerciante y el ciudadano, entre el jornalero y el ciudadano, entre el terrateniente y el ciudadano, entre el *individuo viviente* y el *ciudadano.* La contradicción en que se encuentra el hombre religioso con el hombre político es la misma contradicción en que se encuentra el *bourgeois* con el *citoyen,* el miembro de la sociedad civil con su *política piel de león*...

...La emancipación *política* es, por lo demás, un gran progreso; es, realmente, no la forma última de la emancipación humana en general, pero sí la última forma de la emancipación humana *dentro* del orden del mundo hasta ahora existente. Se comprende que hablamos aquí de emancipación real, práctica.

El hombre se emancipa *políticamente* de la religión al desterrarla del Derecho público al Derecho privado. Ya no es el espíritu del *Estado,* en el que el hombre (aunque sea de manera limitada, de forma especial y en una especial esfera) se comporta como ser genérico, en comunidad con otros hombres; se ha convertido en espíritu de la *sociedad civil,* de la esfera del egoísmo, del *bellum omnium contra omnes.* Ya no es la esencia de la *comunidad,* sino la esencia de la *diferencia.* Se ha convertido en expresión de la *separación* del hombre de su ser común, de sí y de los demás hombres, que es lo que *originariamente* era. Es ya sólo la confesión abstracta de la especial confusión del *capítulo privado,* de la arbitrariedad. El infinito fraccionamiento de la Religión, por ejemplo en Norteamérica, le da ya *externamente* la forma de un asunto puramente individual. Pero no nos engañemos acerca de los límites de la emancipación política. La escisión del hombre en hombre *público* y hombre *privado,* el *desplazamiento* de la Religión del Estado a la sociedad civil, no es una etapa, sino la *conclusión* de la emancipación política, que ni suprime ni intenta suprimir la religiosidad *real* del hombre.

La *desintegración* del hombre en judío y ciudadano, protestante y ciudadano, en hombre religioso y ciudadano, esta desintegración no es una mentira contra la ciudadanía, no es una evasión de la emancipación política, es la *emancipación política misma,* es la forma *política* de emancipación de la Religión. Por lo demás, en épocas en que el Estado político en cuanto Estado político emerge violentamente del seno de la sociedad civil, en que la autoliberación humana aspira a realizarse bajo la forma de la autoliberación política, el Estado puede y debe llegar hasta la *superación de la Religión.* hasta la *aniquilación de la Religión,* pero sólo como llega a la supresión de la propiedad privada, al máximo impositivo, a la confiscación, al impuesto progresivo. Como llega a la supresión de la vida, a la *guillotina.* En los momentos de su especial egoísmo, la vida política trata de aplastar a su premisa, la sociedad civil y sus elementos, y constituirse como la vida genérica del hombre, real y sin contradicciones. Sólo logra esto mediante una *violenta* contradicción con sus propias condiciones de vida, declarando la

revolución *permanente,* y el drama político concluye, por ello, necesariamente con la restauración de la Religión, de la propiedad privada, de todos los elementos de la sociedad civil, como la guerra concluye con la paz.

El Estado cristiano perfecto no es, en efecto, el llamado Estado *cristiano* que profesa el cristianismo como Religión de Estado, como su fundamento, y se comporta, por eso, de manera excluyente hacia las otras Religiones, sino más bien el Estado *ateo,* el Estado *democrático,* el Estado que relega la Religión con los demás elementos de la sociedad civil. El Estado que es aún teólogo, que aún proclama oficialmente la profesión de fe cristiana, que no osa aún proclamarse *como Estado,* no puede aún expresar en forma *mundanal,* humana, en su *realidad* como Estado, el fundamento *humano* cuya expresión superabundante es el cristianismo. El llamado Estado cristiano es sencillamente el *no-Estado* porque lo que puede realizarse en creaciones realmente humanas no es el cristianismo como Religión, sino sólo el *trasfondo humano* de la Religión cristiana...

...En el llamado Estado cristiano vale ciertamente el *extrañamiento,* pero no el *hombre.* El único hombre que vale, el *rey,* es un ser específicamente distinto de los demás hombres, y además de ello religioso, directamente conectado con los cielos, con Dios. Las relaciones aquí dominantes son aún relaciones *de fe.* El espíritu religioso no está aún, por tanto, realmente mundanizado.

Pero el espíritu religioso tampoco puede mundanizarse realmente, pues ¿qué otra cosa es, sino la forma no mundanal de una fase de desarrollo del espíritu humano? El espíritu religioso sólo puede realizarse en la medida en que la fase de desarrollo del espíritu humano, cuya expresión religiosa es, se destaca y constituye en su forma *mundanal.* Esto acaece en el Estado *democrático.* No el cristianismo, sino el *fundamento humano* del cristianismo es el fundamento de este Estado. La Religión continúa siendo la conciencia ideal, no mundanal, de sus miembros, porque ella es la forma ideal de la *fase de desarrollo humano* que en él se realiza.

Los miembros del Estado político son religiosos por causa del dualismo entre la vida individual y la vida genérica, entre la vida

de la sociedad civil y la vida política. Religiosos en cuanto que el hombre se comporta para con la vida del Estado, situada más allá de su real individualidad, como para con su verdadera vida; religiosos en la medida en que la Religión es aquí el espíritu de la sociedad civil, la expresión de la separación y el alejamiento del hombre respecto del hombre. La democracia política es cristiana en cuanto que en ella el hombre, no un hombre sino todo hombre, vale como *soberano,* como ser supremo. Pero el hombre en su manifestación inculta y asocial, el hombre en su existencia azarosa, tal como vive y anda, el hombre tal y como está corrompido por toda la organización de nuestra sociedad, tal como está perdido en sí mismo, enajenado y entregado a la dominación de relaciones inhumanas, en una palabra, el hombre que no es aún un ser genérico *real.* La imagen fantástica, el sueño, el postulado del cristianismo, la soberanía del hombre, pero como un ser extraño al hombre y distinto de él, es en la democracia realidad sensible, actualidad, máxima mundanal.

La misma conciencia religiosa y teológica se considera en la democracia acabada tanto más religiosa, tanto más teológica, cuanto que en apariencia carece de significación política, de fines terrenos; en cuanto que es asunto del ánimo que huye del mundo, expresión de la limitación del entendimiento, producto de la arbitrariedad y la fantasía; en cuanto que es, realmente, una vida del más allá. El cristianismo alcanza aquí la expresión *práctica* de su significación religiosa universal en cuanto que las más diversas concepciones del mundo se agrupan unas junto a otras en la forma del cristianismo, y, aún más, porque a otros no se le pone ni siquiera la condición del cristianismo, sino de la Religión en general, de cualquier Religión.[1] La conciencia religiosa se recrea en la riqueza de la oposición religiosa y de la pluralidad religiosa.

Hemos mostrado lo siguiente: La emancipación política de la Religión deja a la Religión en pie, aunque no una Religión deter-

---

1. Marx se remite aquí a una cita anterior del libro de G. de Beaumont *Marie ou l'esclavage aux Etats Unis* (París, 1835) en la que se dice... "la constitution n'impose pas les croyances religieuses et la pratique d'un culte comme condition des privilèges politiques" (pág. 225)... pero "on ne croit pas aux Etats Unis que'un homme sans religion puisse être un honnête homme (pág. 224).

minada. La contradicción en que el seguidor de una Religión determinada se encuentra con su ciudadanía es sólo *una parte* de la *general contradicción mundanal entre el Estado político y la sociedad civil.* La perfección del Estado cristiano es el Estado que se profesa como Estado y prescinde de la Religión de sus miembros. La emancipación estatal de la Religión no es la emancipación de la Religión del hombre real...

...Los *droits de l'homme,* los derechos humanos son distinguidos en cuanto tales de los *droits du citoyen,* de los derechos del ciudadano. ¿Quién es este *homme* distinto del *citoyen?* Ningún otro que el miembro de la sociedad civil. ¿Por qué se llama al miembro de la sociedad civil "hombre", hombre en general? ¿Por qué sus derechos son calificados de *derechos humanos?* ¿Cómo explicar este hecho? A partir de la relación del Estado político con la sociedad civil, a partir de la esencia de la emancipación política.

Ante todo constatemos el hecho de que los llamados *derechos humanos,* los *droits de l'homme,* a diferencia de los *droits du citoyen,* no son otra cosa que los derechos del *miembro de la sociedad civil,* es decir, del hombre egoísta, del hombre separado del hombre y de la comunidad...

...Ninguno de los llamados derechos humanos va, pues, más allá del hombre egoísta, más allá del hombre como miembro de la sociedad civil, es decir, del individuo retraído en sí mismo, en sus intereses privados y en su arbitrio particular y segregado de la comunidad. Lejos de concebirse en ellos al hombre como ser genérico, aparece por el contrario la vida genérica misma, la sociedad, como un ámbito exterior a los individuos, como limitación de su originaria autosuficiencia. El único vínculo que los mantiene unidos es la necesidad natural, la necesidad y el interés, la conservación de su propiedad y de su interés egoísta.

Ya es enigmático el hecho de que un pueblo que precisamente comienza a liberarse, a destruir todas las barreras entre los diversos miembros del pueblo, a fundar una comunidad política, que tal pueblo proclame alegremente (Declaración de 1791) la justificación del hombre egoísta, segregado de sus semejantes y de

la comunidad y que incluso repita esta proclamación en un momento en que sólo la más heroica entrega de todos puede salvar a la nación y es, por eso, imperiosamente exigida. En un momento en que tiene que ponerse al orden del día el sacrificio de todos los intereses de la sociedad civil y en que el egoísmo tiene que ser castigado como un crimen. (*Declaration de droits de l'homme,* etc. de 1793). Aún más enigmático se hace este hecho si consideramos que la ciudadanía, la *comunidad política,* es incluso rebajada por los emancipadores políticos a simple *medio* para la conservación de estos llamados derechos humanos. Que se proclama, por tanto, al *citoyen* servidor del *homme* egoísta, que se degrada la esfera en que el hombre se comporta como ser comunitario por bajo de la esfera en que se comporta como ser parcial. Finalmente que el que es calificado como hombre *propio* y *verdadero* no es el hombre como *citoyen,* sino el hombre como *bourgeois*... Ciertamente, la práctica revolucionaria está en contradicción con su teoría... Pero la práctica es sólo la excepción y la teoría es la regla. Sin embargo, aun cuando quiera considerarse la práctica revolucionaria como el planteamiento adecuado de la relación, queda siempre por resolver el enigma de por qué en la conciencia de los emancipadores políticos se pone la relación cabeza abajo y aparece el fin como medio y el medio como fin. Esta ilusión óptica de su conciencia sería de todas formas un enigma, aunque entonces sería un enigma psicológico, teórico.

El enigma se resuelve fácilmente.

La emancipación política es, al mismo tiempo, la *disolución* de la vieja sociedad sobre la que descansa la estatalidad extrañada del pueblo, el poder señorial. La revolución política es la revolución de la sociedad civil. ¿Cuál era el carácter de la vieja sociedad? Una palabra la caracteriza: el feudalismo. La vieja sociedad civil tenía *inmediatamente* un carácter político, es decir, los elementos de la vida civil tales como la posesión o la familia o el tipo y modo de trabajo eran elevados, en forma de señorío de la tierra, de estamento y de corporación, a elementos de la vida estatal. Determinaban en esta forma la relación del individuo aislado con la *totalidad estatal,* es decir, su relación *política,* es decir, su relación de separación y exclusión de las otras partes constituyentes de la sociedad.

Pues aquella organización de la vida del pueblo no elevaba la posesión o el trabajo a elementos sociales, sino que completaba, por el contrario, su *separación* de la totalidad estatal y los constituía en sociedades *especiales* dentro de la sociedad. Así eran todavía políticas las funciones y condiciones de vida de la sociedad civil, aunque políticas en el sentido del feudalismo, es decir, excluían al individuo del todo estatal, convertían la relación *especial* de su corporación con la totalidad estatal en su propia relación general con la vida del pueblo, así como su determinada actividad y situación civil en su actividad y situación general. Como consecuencia de esta organización aparece necesariamente la unidad del Estado como la conciencia, la voluntad y la actividad de la unidad del Estado, y el poder general del Estado, igualmente, como asunto *peculiar* de un señor segregado del pueblo y de sus servidores.

La revolución política que derrocó este poder señorial y elevó los asuntos de Estado a asuntos del pueblo, que constituyó el Estado político como asunto *general,* es decir, como Estado real, destrozó necesariamente todos los estamentos, corporaciones, gremios y privilegios que eran otras tantas expresiones de la separación del pueblo respecto de su ser común. La revolución política *abolió* con ello el *carácter político de la sociedad civil.* Descompuso la sociedad civil en sus partes integrantes simples, de una parte en los *individuos,* de otra en los *elementos materiales* y *espirituales* que constituyen el contenido vital, la situación civil de estos individuos. Liberó de sus trabas al espíritu político, que se hallaba dividido, disgregado y estancado en los diversos callejones de la sociedad feudal; lo reunió de su dispersión, lo liberó de su mescolanza con la vida civil y lo constituyó como esfera de la comunidad, de la incumbencia general del pueblo, en independencia ideal de aquellos elementos especiales de la vida civil. La actividad vital *determinada* y la situación vital determinada descendieron a una importancia puramente individual. No constituían ya la relación general del individuo con la totalidad estatal. El asunto público como tal se hizo, por el contrario, asunto general de cada individuo, y la función política se hizo su función general.

Sólo que la perfección del idealismo del Estado fue, al mismo tiempo, la perfección del materialismo de la sociedad civil. El sacudir el yugo político fue, al mismo tiempo, el sacudir las trabas que mantenían atado el egoísmo de la sociedad civil. La emancipación política fue, al mismo tiempo, la emancipación de la sociedad civil de la política, de la *apariencia* misma de un contenido general.

La sociedad feudal fue disuelta en su fundamento, en el *hombre.* Pero en el hombre tal y como era realmente su fundamento, en el hombre *egoísta.*

Este hombre, el miembro de la sociedad civil, es ahora la base, la premisa del Estado *político.* En los derechos humanos es reconocido como tal por él.

La libertad del hombre egoísta y el reconocimiento de esta libertad es, sin embargo, más bien el reconocimiento del *desenfrenado* movimiento de los elementos materiales y espirituales que constituyen su contenido vital.

Por ello el hombre no fue liberado de la Religión, sino que obtuvo la libertad religiosa. No fue liberado de la propiedad, sino que obtuvo la libertad de la propiedad. No fue liberado del egoísmo del oficio, sino que obtuvo la libertad de oficio.

La *constitución del Estado político* y la disolución de la sociedad civil en los *individuos* independientes (cuya relación es el *Derecho,* así como la relación del hombre estamental y gremial era el *privilegio*), se lleva a cabo *en uno y el mismo acto.* Pero el hombre en cuanto miembro de la sociedad civil, el hombre *apolítico,* aparece necesariamente como el hombre *natural.* Los *droits de l'homme* aparecen como *droits naturels,* pues la *actividad autoconsciente* se concentra en el *acto político.* El hombre *egoísta* es el resultado *pasivo,* simplemente *encontrado,* de la sociedad disuelta, objeto de la *certeza inmediata* y, por tanto, objeto *natural.* La *revolución política* resuelve la vida civil en sus partes integrantes, sin *revolucionar* estas partes integrantes mismas y sin someterlas a crítica. Se

comporta con la sociedad civil, con el mundo de la necesidad, del trabajo, de los intereses privados, del derecho privado, como con el *fundamento de su existencia,* como con una premisa que no tiene ya que ser fundamentada, y por ello como con su *base natural.* Finalmente, el hombre en cuanto que es miembro de la sociedad civil pasa por el hombre *auténtico,* por el *homme,* a diferencia del *citoyen,* porque es el hombre en su *inmediata* existencia individual sensible, en tanto que el hombre *político* es sólo el hombre artificial, abstracto, el hombre como persona *moral, alegórica.* El hombre real sólo es reconocido en la figura del individuo *egoísta,* el hombre *verdadero* sólo en la figura del *citoyen abstracto.*

Toda emancipación es *reconducción* del mundo humano, de las relaciones humanas, al *hombre mismo.*

La emancipación política es la reducción del hombre, de una parte a miembro de la sociedad civil, a individuo *egoísta, independiente,* de otra parte a *ciudadano,* a persona moral.

Sólo cuando el hombre individual real reabsorba en sí al ciudadano abstracto y como hombre individual, en su vida empírica, en su trabajo individual, en sus relaciones individuales, se haya convertido en *ser genérico;* sólo cuando el hombre haya reconocido y organizado sus *"forces propres"*[2] como fuerzas *sociales* y por ello no separe ya de sí la fuerza social bajo la figura de fuerza *política,* sólo entonces se completa la emancipación humana.

---

2. La expresión pertenece a Rousseau, de quien Marx cita líneas antes, el párrafo siguiente: "Cèlui qui ose entréprendre d'instituer un peuple doit se sentir en état de changer pour ainsi dire la nature humaine, de transformer chaque individu, qui par lui même est un tout parfait et solitaire, en partie d'un plus grand tout dont cet individu reçoive en quelque sort sa vie et son être, de substituer une existence partielle et morale à l'existence physique et indépendante. Il faut qu'il ôte à l'homme ses forces propres pour lui en donner qui lui soient étrangères et dont il ne puisse faire usage sans le secours d'autrui". La cita corresponde al Libro II de *El Contrato Social.*

II

LA CAPACIDAD DE LOS ACTUALES JUDIOS Y CRISTIANOS PARA SER LIBRES

...No busquemos el misterio del judío en su Religión, sino busquemos el misterio de la Religión en el judío real.

¿Cuál es el fundamento secular del judaísmo? La necesidad *práctica,* el *egoísmo.*

¿Cuál es el culto secular del judío? El *tráfico.* ¿Cuál su dios secular? El *dinero.*

Pues bien, la emancipación del *tráfico* y del *dinero,* es decir, del judaísmo práctico, real, sería la autoemancipación de nuestra época.

Una organización de la sociedad que acabase con las premisas del tráfico y, por tanto, con la posibilidad de éste, haría imposible el judío. Su conciencia religiosa se disolvería como un vapor turbio en la real atmósfera vital de la sociedad. Y, de otra parte, cuando el judío reconoce como nula esta su esencia *práctica* y labora por su anulación, labora, partiendo de su desarrollo anterior, por la *emancipación humana* en general y se vuelve contra la expresión *práctica suprema* del autoextrañamiento humano.

Nosotros reconocemos, pues, en el judaísmo un elemento *antisocial actual* de carácter general, que el desarrollo histórico, en el que los judíos colaboran celosamente en este aspecto malo, se ha encargado de exaltar hasta su apogeo actual, llegado al cual tiene necesariamente que disolverse.

La *emancipación de los judíos* es, en última instancia, la emancipación de la humanidad del *judaísmo*...

La contradicción existente entre el poder político práctico del judío y sus derechos políticos es la contradicción entre la política y el poder del dinero en general. Mientras que la primera predomina idealmente sobre el segundo, en la práctica se convierte en sierva suya.

El judaísmo se ha mantenido *al lado* del cristianismo, no sólo como crítica religiosa de éste, no sólo como duda incorporada al origen religioso del cristianismo, sino también porque el espíritu práctico judío, porque el judaísmo, se ha mantenido en la misma sociedad cristiana y ha cobrado en ella, incluso, su máximo desarrollo. El judío, que está en la sociedad civil como un miembro especial, no es sino la manifestación específica del judaísmo de la sociedad burguesa.

El judaísmo no se ha conservado a pesar de la historia, sino mediante la historia.

La sociedad civil engendra constantemente al judío en su propia entraña.

¿Cuál era, en sí y para sí, el fundamento de la religión judía? La necesidad práctica, el egoísmo.

El monoteísmo del judío es, por tanto, en realidad, el politeísmo de las muchas necesidades. Un panteísmo que convierte incluso el retrete en objeto de la ley divina. La *necesidad práctica,* el *egoísmo,* es el principio de la *sociedad* civil y se manifiesta como tal en toda su pureza tan pronto como la sociedad civil alumbra totalmente de su seno el Estado Político. El *Dios* de la *necesidad práctica y del egoísmo* es el *dinero.*

El dinero es el celoso Dios de Israel, ante el que no puede prevalecer ningún otro Dios. El dinero humilla a todos los dioses del hombre y los convierte en una mercancía. El dinero es el *valor* general de todas las cosas, constituido para sí mismo. Ha despojado, por tanto, de su valor peculiar al mundo entero, tanto al mundo de los hombres como a la naturaleza. El dinero es la esencia del trabajo y de la existencia del hombre, extrañada de éste, y esta esencia extraña lo domina y es adorada por él.

El Dios de los judíos se ha secularizado, se ha convertido en Dios universal. La letra de cambio es el Dios real del judío. Su Dios es solamente la letra de cambio ilusoria.

La concepción que de la naturaleza se tiene bajo el imperio de la propiedad privada y el dinero es el desprecio real, la degradación práctica de la naturaleza, que en la Religión judía existe, ciertamente, pero sólo en la imaginación...

El judaísmo llega a su apogeo con la perfección de la sociedad civil; pero la sociedad civil sólo se perfecciona en el mundo *cristiano*. Sólo bajo la égida del cristianismo, que convierte en relaciones *externas* para el hombre *todas* las relaciones nacionales, naturales, morales y teóricas, podía la sociedad civil llegar a separarse totalmente de la vida del Estado, desgarrar todos los vínculos genéricos, poner el egoísmo, la necesidad egoísta, en lugar de estos vínculos, disolver el mundo de los hombres en un mundo de individuos atomísticos que se enfrenten los unos a los otros hostilmente.

El cristianismo ha brotado del judaísmo. Y ha vuelto a disolverse en él. El cristiano fue desde el primer momento el judío teorizante; el judío es, por tanto, el cristiano práctico, y el cristiano práctico se ha vuelto de nuevo judío.

El cristianismo sólo en apariencia había llegado a superar el judaísmo real. Era demasiado *noble,* demasiado espiritual, para eliminar la rudeza de las necesidades prácticas de otro modo que mediante la elevación al azul cielo.

El cristianismo es el pensamiento sublime del judaísmo, el judaísmo la aplicación práctica, vulgar del cristianismo. Pero esta aplicación sólo podía llegar a ser general una vez que el cristianismo, como la Religión acabada, llevase a término teóricamente el autoextrañamiento del hombre respecto de sí mismo y de la naturaleza.

Sólo entonces pudo el judaísmo imponer su imperio general y hacer al hombre enajenado y a la naturaleza enajenada *enajenables,*

venales, objetos entregados a la servidumbre de la necesidad egoísta, al tráfico.

La venta es la práctica de la enajenación. Así como el hombre, mientras permanece sujeto a las ataduras religiosas, sólo sabe objetivar su esencia convirtiéndola en un ser fantástico *extraño* a él, así también sólo puede actuar prácticamente bajo el imperio de la necesidad egoísta, sólo puede producir prácticamente objetos, poniendo sus productos y su actividad bajo el imperio de un ser extraño y confiriéndoles la significación de una esencia extraña, del dinero.

El egoísmo cristiano de la bienaventuranza se trueca necesariariamente, en su práctica ya acabada, en el egoísmo corpóreo del judío, la necesidad celestial en la terrenal, el subjetivismo en el egoísmo. Nosotros no explicamos la tenacidad del judío partiendo de su religión, sino más bien arrancando del fundamento humano de su religión, de la necesidad práctica, del egoísmo.

Por haberse realizado de un modo general en la sociedad civil la esencia real del judío, es por lo que la sociedad civil no ha podido convencer al judío de la *irrealidad* de su esencia *religiosa*, que no es, cabalmente, sino la concepción ideal de la necesidad práctica. No es, por tanto, en el *Pentateuco* o en el *Talmud,* sino en la sociedad actual, en donde encontramos la esencia del judío de hoy, no como un ser abstracto, sino como un ser altamente empírico, no sólo como la limitación del judío, sino como la limitación judaica de la sociedad.

Tan pronto logre la sociedad acabar con la esencia empírica del judaísmo, con el tráfico y con sus premisas, será *imposible* el judío porque su conciencia carecerá ya de objeto, se habrá humanizado porque se habrá superado el conflicto entre la existencia individual-sensible y la existencia genérica del hombre.

La emancipación *social* del judío es la *emancipación de la sociedad del judaísmo.*

INTRODUCCION A LA CRITICA DE LA FILOSOFIA DEL DERECHO DE HEGEL

Para Alemania, la *crítica de la religión* ha llegado, en lo esencial, a su fin, y la crítica de la religión es el supuesto previo de toda crítica.

La existencia *profana* del error ha quedado comprometida una vez que se ha refutado su *celestial oratio pro aris et focis.* El hombre, que sólo ha encontrado en la realidad fantástica del cielo, donde buscaba un superhombre, el *reflejo* de sí mismo, no se sentirá ya inclinado a encontrar solamente la *apariencia* de sí mismo, el no-hombre, donde lo que busca y debe necesariamente buscar es su verdadera realidad.

El fundamento de la crítica irreligiosa es: *el hombre hace la religión;* la religión no hace al hombre. Y la religión es, bien entendido, la autoconciencia y el autosentimiento del hombre que aun no se ha ganado a sí mismo o ya ha vuelto a perderse. Pero *el hombre* no es un ser abstracto, agazapado fuera del mundo. El hombre es *el mundo de los hombres,* el Estado, la sociedad. Este Estado, esta sociedad, producen la religión, una *conciencia invertida del mundo,* porque ellos son un *mundo invertido.* La religión es la teoría general de este mundo, su compendio enciclopédico, su lógica en forma popular, su *point d'honneur* espiritualista, su entusiasmo, su sanción moral, su solemne complemento, su razón general de consolación y justificación. Es la *realización fantástica* de la esencia humana, porque la *esencia humana* carece de verdadera realidad. La lucha contra la religión es, por tanto, indirectamente, la lucha contra *aquel mundo* cuyo *aroma* espiritual es la religión.

La miseria *religiosa* es, de una parte, la *expresión* de la miseria real, y de la otra, la *protesta* contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura agobiada, el ánimo de un mundo

sin corazón, porque es el espíritu de las situaciones carentes de espíritu. Es el *opio* del pueblo.

La superación de la religión como la dicha *ilusoria* del pueblo es la exigencia de su dicha *real.* La exigencia de abandonar las ilusiones acerca de una situación es la *exigencia de abandonar una situación que necesita de las ilusiones.* La crítica de la religión es, por tanto, en *germen,* la *crítica del valle de lágrimas* cuya *aureola* es la religión.

La crítica no arranca de las cadenas las flores imaginarias para que el hombre soporte las cadenas sin fantasía y sin consuelo, sino para que las sacuda y coja las flores vivas. La crítica de la religión desengaña al hombre para que piense, para que actúe y conforme su realidad como un hombre desengañado y que ha entrado en razón, para que gire en torno a sí mismo y a su sol real. La religión es solamente el sol ilusorio que gira en torno al hombre mientras éste no gira en torno a sí mismo.

La *tarea de la historia* consiste, pues, una vez que ha desaparecido el *más allá de la verdad,* en averiguar la *verdad del más acá.* En primer término, la *tarea de la filosofía,* que se halla al servicio de la historia, consiste, una vez que se ha desenmascarado la *forma sacra* del autoextrañamiento humano, en desenmascarar el autoextrañamiento en sus *formas profanas.* La crítica del cielo se convierte con ello en la crítica de la tierra, la *crítica de la religión* en la *crítica del derecho,* la *crítica de la teología* en la *crítica de la política.*

La exposición siguiente —una aportación a este trabajo— no se aboca directamente al original, sino a una copia, a la *Filosofía* alemana del derecho y del Estado, por la sencilla razón de que se refiere a Alemania...

Así como los pueblos antiguos vivieron su prehistoria en la imaginación, en la *mitología,* así nosotros, los alemanes, hemos vivido nuestra prehistoria en el pensamiento, en la *Filosofía.* Somos contemporáneos *filosóficos* del presente, sin ser sus contemporáneos *históricos.* La Filosofía alemana es la *prolongación ideal* de la

historia alemana. Por tanto, si en vez de las *oeuvres incomplètes* de nuestra historia real criticamos las *oeuvres posthumes* de nuestra historia ideal, la *Filosofía,* nuestra crítica figura en el centro de los problemas de los que el presente dice: *That is the question.* Lo que en los pueblos progresivos es la ruptura *práctica* con las situaciones del Estado moderno, es en Alemania, donde esas situaciones ni siquiera existen, ante todo, la ruptura *crítica* con el reflejo filosófico de dichas situaciones.

La Filosofía alemana del Derecho y del Estado es la única *historia alemana* que se halla a la par con el presente *oficial* moderno. Por eso el pueblo alemán tiene que incluir también esta su historia hecha de sueños en su situación presente y someter a crítica no sólo esta situación presente, sino también, al mismo tiempo, su prolongación abstracta. Su futuro no puede *limitarse* ni a la negación directa de su situación política y jurídica real ni a la ejecución directa de la ideal, ya que posee la negación directa de su situación real en su situación ideal y casi ha sobrevivido ya la ejecución directa de su situación ideal al contemplarla en los pueblos vecinos. Tiene, pues, razón el partido político *práctico* alemán[1] al reclamar la *negación de la filosofía.* En lo que no tiene razón no es en exigirlo, sino en mantenerse en la exigencia, que ni pone ni puede poner en obra seriamente. Cree poner en obra aquella negación por el hecho de volver la espalda a la filosofía y mascullar acerca de ella, mirando para otro lado, unas cuantas frases banales y malhumoradas. La limitación de su horizonte visual no incluye tampoco a la filosofía en el Estrecho de Bering de la realidad *alemana* o se la imagina quiméricamente, totalmente, bajo la práctica alemana y las teorías que la sirven. Exigís que se anude con los *gérmenes reales de la vida,* pero olvidáis que el germen real de la vida del pueblo alemán sólo ha brotado hasta ahora bajo su *bóveda craneana.* En una palabra: *no podréis superar la filosofía sin realizarla.*

La misma sinrazón, sólo que con factores *inversos,* cometió el partido político *teórico,* que arrancaba de la filosofía.

---

1. Marx no emplea la expresión "partido político" en su sentido actual, como organización, sino en el sentido del momento, como corriente o grupo de opinión.

Este partido *sólo* veía en la lucha actual la *lucha crítica de la filosofía con el mundo alemán,* sin pararse a pensar que la *mencionada filosofía* pertenece ella misma a este mundo y es su *complemento,* siquiera sea ideal. Crítico ante la parte contraria, adoptaba un comportamiento no crítico para consigo mismo, ya que arrancaba de los supuestos previos de la filosofía y, o bien se detenía en sus resultados adquiridos, o bien presentaba como los postulados y resultados directos de la filosofía los postulados y resultados traídos de otra parte, a pesar de que éstos —suponiendo que fuesen legítimos— sólo pueden mantenerse en pie, por el contrario, mediante la *negación de la filosofía anterior,* de la filosofía como tal filosofía. Nos reservamos el tratar más a fondo de este partido. Su defecto fundamental puede resumirse así: *creía poder realizar la filosofía, sin superarla.*

La crítica de la *filosofía alemana del derecho y del Estado,* que ha encontrado en *Hegel* su expresión última, la más consecuente y la más rica, es a la vez, tanto el análisis crítico del Estado moderno y de la realidad que con él guarda relación, como la resuelta negación de todo el *modo* exterior de la *conciencia política y jurídica alemana,* cuya expresión más noble, más universal, elevada a *ciencia,* es precisamente la misma *filosofía especulativa del derecho.* Si la filosofía especulativa del derecho, este *pensamiento* abstracto y superabundante del Estado moderno, cuya realidad sigue siendo un más allá, aunque este más allá sólo se halle al otro lado del Rhin, sólo podía darse en Alemania, a su vez y a la inversa la imagen *alemana, conceptual,* del Estado moderno, abstraído del *hombre real,* sólo era posible porque y en cuanto que el mismo Estado moderno se abstrae del *hombre real* o satisface al hombre *total* de un modo puramente imaginario. En política, los alemanes han *pensado* lo que otros pueblos han *hecho.* Alemania era su *conciencia teórica.* La abstracción y la arrogancia de su pensamiento corría siempre parejas con la limitación y la pequeñez de su realidad. Por tanto, si el *statu quo* del *Estado alemán* expresa la *perfección del antiguo régimen,* la consumación de la pica clavada en la carne del Estado moderno, el

statu quo de la *conciencia alemana del Estado* expresa la *imperfección del moderno Estado,* la falta de solidez de su carne misma.

Ya en cuanto resuelto adversario del modo anterior de la conciencia política *alemana,* se orienta la crítica de la filosofía especulativa del derecho, no hacia sí misma, sino hacia *tareas* para cuya solución no existe más que un medio: *la práctica.*

Nos preguntamos: ¿puede llegar Alemania a una práctica *à la hauteur des principes,* es decir, a una *revolución* que la eleve, no sólo al *nivel oficial* de los pueblos modernos, sino a la *altura humana* que habrá de ser el futuro inmediato de estos pueblos?

Es cierto que el arma de la crítica no puede sustituir a la crítica de las armas, que el poder material tiene que ser derrocado por medio del poder material, pero también la teoría se convierte en poder material tan pronto como se apodera de las masas. Y la teoría es capaz de apoderarse de las masas cuando demuestra *ad hominem* y demuestra *ad hominem* cuando se hace radical. Ser radical es atacar el problema por la raíz. Y la raíz, para el hombre, es el hombre mismo. La prueba evidente del radicalismo, es decir, de la energía práctica de la teoría alemana, es que arranca de la resuelta superación *positiva* de la religión. La crítica de la religión termina con la doctrina de que *el hombre es el ser supremo para el hombre,* es decir, con el *imperativo categórico* de *resolver todas las relaciones* en las que el hombre es un ser humillado, sometido a servidumbre, abandonado, despreciable...

Una revolución alemana *radical* parece hallarse, en verdad, ante una dificultad capital.

Las revoluciones necesitan, concretamente, un elemento *pasivo,* un fundamento *material.* La teoría sólo se realiza en un pueblo en la medida en que es realización de sus necesidades. Ahora bien, ¿corresponderá a la enorme escisión entre las exigencias del pensamiento alemán y las respuestas de la realidad alemana una escisión idéntica entre la sociedad civil y el Estado, en el seno de la sociedad civil misma? No basta con que el pensamiento empuje a su realización, es necesario que la realidad se empuje hacia el pensamiento...

Una revolución radical sólo puede ser la revolución de necesidades radicales cuyos supuestos y cunas parecen precisamente faltar.

Sin embargo, si Alemania sólo ha acompañado con la actividad abstracta el desarrollo de los pueblos modernos, sin llegar a tomar parte activa en las luchas reales de este desarrollo, no es menos cierto que, de otra parte, ha compartido los sufrimientos de este mismo desarrollo, sin participar de sus goces ni de su parcial satisfacción. A la actividad abstracta, de un lado, corresponde del otro el sufrimiento abstracto. Y, así, Alemania se encontrará una buena mañana al nivel de la decadencia europea antes de haber llegado a encontrarse nunca al nivel de la emancipación europea. Podría comparársela a un *adorador de los ídolos* que agonizara, víctima de las dolencias del cristianismo...

...*Alemania, como defecto de la actualidad política constituido en mundo propio,* no podrá derrocar las limitaciones específicamente alemanas sin derrocar las limitaciones generales de la actualidad política.

El sueño utópico, para Alemania, no es la revolución *radical,* no es la emancipación *humana general* sino, por el contrario, la revolución parcial, la revolución *meramente* política, la revolución que deja en pie los pilares del edificio. ¿Sobre qué descansa una revolución parcial, una revolución meramente política? Sobre el hecho de que se emancipe una *parte de la sociedad civil* e instaure su dominación *general;* sobre el hecho de que una determinada clase emprenda la emancipación general de la sociedad partiendo de su *especial situación.* Esta clase libera a toda la sociedad, pero sólo bajo el supuesto de que toda la sociedad se halle en la situación de esta clase, es decir, de que posea, por ejemplo, el dinero y la cultura, o puede adquirirlas a su antojo.

Ninguna clase de la sociedad civil puede desempeñar este papel sin provocar un momento de entusiasmo en sí y en la masa, momento durante el cual confraterniza y se funde con la sociedad en general, se confunde con ella y es sentida y reconocida como su *representante general* y en el que sus pretensiones y sus derechos

son, en verdad, los derechos y las pretensiones de la sociedad misma, en el que esa clase es realmente la cabeza social y el corazón social. Sólo en nombre de los derechos generales de la sociedad puede una clase especial reivindicar para sí la dominación general. Para escalar esta posición emancipadora y poder, por tanto, explotar políticamente todas las esferas de la sociedad en interés de la propia esfera, no bastan por sí solos la energía revolucionaria y el amor propio espiritual. Para que coincidan la *revolución de un pueblo* y la *emancipación de una clase especial* de la sociedad civil, para que *un* estamento valga como estamento de toda la sociedad, es necesario que todos los defectos de la sociedad se concentren en una clase, que un estamento sea el estamento del general escándalo, la incorporación de la limitación general, que una determinada esfera social sea considerada como el *crimen notorio* de toda la sociedad, de tal modo que la liberación de esta esfera aparezca como la autoliberación general. Para que *un* estamento sea *par excellence* el estamento de liberación, es necesario que otro estamento sea el estado de sujeción por antonomasia. La significación negativa general de la nobleza y la clerecía francesas condicionó la significación positiva general de la clase primeramente delimitadora y contrapuesta de la *burguesía*...

¿Dónde reside, pues, la posibilidad *positiva* de la emancipación alemana?

Respuesta: en la formación de una clase con *cadenas radicales*, de una clase de la sociedad civil que no es una clase de la sociedad civil; de un estamento que es la disolución de todos los estamentos; de una esfera que posee un carácter universal por sus sufrimientos universales y que no reclama para sí ningún derecho *especial*, porque no se comete contra ella ningún *desafuero especial*, sino el *desafuero puro y simple;* que no puede apelar ya a un título *histórico*, sino simplemente al título *humano;* que no se halla en una contraposición unilateral con las consecuencias, sino en una contraposición omnilateral con los presupuestos del Estado alemán; de una esfera, por último, que no puede emanciparse sin emanciparse de todas las demás esferas de la sociedad y, al mismo tiempo, emanciparlas a todas ellas; que es, en una palabra, la *pérdida*

total del hombre y que, por tanto, sólo puede ganarse a sí misma mediante la *recuperación total del hombre.* Esta disolución de la sociedad como un estamento especial es el *proletariado.*

El proletariado sólo comienza a nacer, en Alemania, mediante el movimiento *industrial* que alborea, pues lo que forma el proletariado no es la pobreza que *nace naturalmente,* sino la pobreza que es *artificialmente producida;* no la masa humana mecánicamente agobiada por el peso de la sociedad, sino la que brota de la *aguda disolución* de ésta y preferentemente de la disolución de la clase media, aunque gradualmente, como de suyo se comprende, vayan incorporándose también a sus filas la pobreza natural y la cristiano-germánica servidumbre.

Cuando el proletariado proclama la *disolución del orden universal anterior,* no hace más que pregonar el *secreto de su propia existencia,* ya que él es la disolución *de hecho* de este orden universal. Cuando el proletariado reclama la *negación de la propiedad privada,* no hace más que elevar a *principio de la sociedad* lo que la sociedad ha elevado a principio *suyo,* lo que ya se personifica *en él,* sin intervención suya, como resultado negativo de la sociedad. El proletario se halla asistido, entonces, con respecto al mundo que nace, de la misma razón que asiste al *rey alemán* con respecto al mundo existente, cuando llama al pueblo *su* pueblo, como al caballo *su* caballo. Al declarar al pueblo su propiedad privada el rey se limita a expresar que el propietario privado es rey.

Así como la filosofía encuentra en el proletariado sus armas *materiales,* el proletariado encuentra en la filosofía sus armas *espirituales,* y tan pronto como el rayo del pensamiento muerda a fondo en este candoroso suelo popular, se llevará a cabo la emancipación de los *alemanes en hombres.*

Resumamos el resultado:

La única liberación *prácticamente* posible de Alemania es la liberación desde el punto de vista *de la* teoría, que declara al hombre como el ser supremo del hombre. En Alemania, la emancipación de la *Edad Media* sólo es posible como la emancipación, al

mismo tiempo, de las *parciales* superaciones de la Edad Media. En Alemania no puede abatirse *ningún* tipo de servidumbre sin abatir *todo* tipo de servidumbre. La *meticulosa* Alemania no puede revolucionar sin revolucionar *desde el fundamento* mismo.[2] La *emancipación del alemán* es la *emancipación del hombre.* La *cabeza* de esta emancipación es la *filosofía,* su *corazón* el *proletariado.* La filosofía no puede realizarse sin la abolición del proletariado, y el proletariado no puede llegar a superarse sin la realización de la filosofía.

Cuando se cumplan todas las condiciones interiores, el *día de la resurrección de Alemania* será anunciado por el *canto del gallo galo.*

2. El término *grundlich* que hemos traducido por meticuloso, deriva de Grund (fundamento) y tiene, por tanto, un sentido que tal vez podría ser vertido al castellano por el vocablo fundamentalista o, como en Venezuela se dice, principista.

La Sagrada Familia

La Sagrada Familia o crítica de la crítica crítica, el primer libro de Marx que vio como tal la luz pública, es también el comienzo de su colaboración con Engels. Aunque ambos se habían encontrado ya antes (en 1842) en Alemania, el mutuo aprecio surgió sólo más tarde, a través de su colaboración en los Anales Franco-Alemanes. *Regresando Engels de Inglaterra a Alemania en agosto de 1844 tuvo ocasión de encontrar en París a Marx y fue entonces, con la evidencia de su identidad de pensamiento frente a los epígonos hegelianos del grupo de los "libres", cuando decidieron exponer en una obra común su crítica de la "crítica crítica". Engels redactó la parte que le fue asignada (Caps. I, II y III, apartados 1 y 2 del Cap. IV, apartado 2a del Cap. VI y apartado 2b del Cap. VII) en el mismo mes de agosto, en tanto que Marx sólo terminó la suya, que constituye la casi totalidad de la obra, en noviembre.*

La obra se inicia con unas páginas de Engels que ponen en ridículo la ignorancia del grupo de Bauer respecto del movimiento proletario inglés. A continuación Marx ataca largamente la traducción y la interpretación "crítica" de Proudhon hecha por Edgar Bauer en la Allgemeine Literatur Zeitung *y la igualmente "crítica" interpretación del folletín de Sué* Los misterios de París, *en el que el coronel Zychlin von Zychlinski* (Szeliga) *pretende encontrar la clave de todos los misterios de la sociedad moderna. De la utilización del método hegeliano por Szeliga pasa Marx a la conexión entre el sistema hegeliano y el pensamiento "crítico" en general, poniendo de manifiesto cómo en la obra de Bruno Bauer y en la de otros "profetas menores" de su círculo se mantiene vivo, aunque mal asimilado, el idealismo de Hegel.*

La Sagrada Familia *no constituye una expresión definitiva del pensamiento de Marx, que se nos muestra todavía en esta época excesivamente feuerbachiano, pero sí representa un momento crucial en la evolución de este pensamiento. Veintidós años después de*

su aparición, Marx encuentra en casa de Kugelmann un ejemplar de la obra y escribe a Engels (24-IV-1867): "Quedé agradablemente sorprendido al hallar que no tenemos que avergonzarnos de este trabajo aunque el culto a Feuerbach nos parezca hoy muy gracioso". Engels a su vez afirma en el Capítulo III de su libro sobre Feuerbach, que "el desarrollo de la posición feuerbachiana más allá de Feuerbach fue iniciado por Marx en 1845 con La Sagrada Familia".

Aparecida por vez primera en Francfort en febrero de 1845, La Sagrada Familia *ha sido recogida en el vol. III de la Sección I de la edición de* Obras Completas *de Marx y Engels preparada por W. Adoratski para el Instituto Marx-Engels de Moscú. Existen diversas traducciones castellanas de esta obra, la mejor de las cuales es la de Wenceslao Roces (Editorial Grijalbo, México, 1958), que nos ha servido de guía en la traducción de los fragmentos seleccionados, hecha a partir de la citada edición de obras completas.*

LA SAGRADA FAMILIA

PROLOGO

No tiene enemigo más peligroso el *humanismo real* en Alemania que el *espiritualismo* o *idealismo especulativo,* que en lugar del *hombre individual* y *real* coloca la *"Autoconciencia"* o el *"Espíritu"* y dice, con el Evangelista: "El Espíritu vivifica, la carne embota".[1] Huelga decir que este espíritu inmaterial sólo en su imaginación tiene espíritu. Lo que combatimos en la crítica *de Bauer* es cabalmente la *especulación* que se reproduce a manera de *caricatura.* La consideramos como la expresión más acabada del principio *cristiano-germánico,* que hace su tentativa final al tratar de convertir *"la crítica"* misma en un método trascendental...

CAPITULO IV

"LA CRITICA CRITICA" COMO LA QUIETUD DEL CONOCER O LA "CRITICA CRITICA" COMO EL SEÑOR EDGAR

1) *"La Union ouvrière de Flora Tristan"*[2]

Los socialistas franceses afirman el obrero lo hace todo, lo produce todo y no tiene derecho alguno ni ninguna posesión, no tiene absolutamente nada. La Crítica contesta por boca del señor *Edgar,*[3] la *quietud del conocer* personificada: para poder crearlo to-

1. "El espíritu está pronto pero la carne es flaca". Mt. 26, 41.

2. Flora Tristan (1813-1844), socialista francesa, precursora del internacionalismo proletario y uno de los apóstoles de la "organización del trabajo". Su *Union Ouvrière* apareció en 1844.

3. Marx se refiere a la recensión del libro de Flora Tristán hecha por Edgar Bauer en la *Allgemeine Literatur Zeitung,* cuaderno 5 (Abril 1844), págs. 18 y ss.

do, hace falta algo más fuerte que una conciencia obrera; sólo formulada a la inversa sería cierta la tesis: el obrero no hace nada, por eso no tiene nada; pero no hace nada porque su trabajo es siempre un trabajo individual, calculado según su necesidad más personal, un trabajo diario.

La Crítica se completa aquí [llegando] hasta aquella altura de la abstracción en la que considera como "algo", más aún, como "todo", exclusivamente las propias creaciones de su pensamiento y las generalidades que contradicen toda la realidad. El obrero no crea nada porque crea simplemente objetos "individuales", es decir, sensibles, tangibles, exentos de espíritu y de crítica, que son un horror a los ojos de la Crítica pura. Todo lo real, todo lo vivo, es acrítico, masivo y, por tanto, "nada", y sólo las criaturas ideales, fantásticas, de la Crítica crítica son *"todo"*.

El obrero no crea nada porque su trabajo es siempre un trabajo individual, calculado según su necesidad puramente individual, es decir, porque las ramas aisladas y coordinadas del trabajo están, en el orden universal actual, separadas, más aún, enfrentadas las unas a las obras; en una palabra, porque el trabajo no está *organizado*. La tesis propia de la Crítica, tomada en el único sentido racional que puede tener, exige la organización del trabajo. Flora Tristan, en cuyo juicio sale a la luz esta gran tesis, exige lo mismo, y por esta insolencia de adelantarse a la Crítica crítica, es tratada *en canaille*. El obrero no crea nada; esta tesis es, por lo demás —si se prescinde de que el obrero *individual* no produce nada *total*, lo cual es una tautología —una completa necedad. La Crítica crítica no crea nada; el obrero lo crea todo, y a tal punto lo crea todo que incluso por sus creaciones espirituales avergüenza a toda la Crítica; de ello pueden dar testimonio los obreros ingleses y franceses. El obrero crea incluso *al hombre;* el crítico será siempre un no-hombre, a cambio de lo cual tiene, ciertamente, la satisfacción de ser un crítico crítico.

"Flora Tristan nos da el ejemplo de ese dogmatismo femenino que pretende poseer una fórmula y se la crea tomándola de las categorías de lo existente".

La Crítica no hace otra cosa que "crearse fórmulas tomándolas de las categorías de lo existente", esto es, de la Filosofía *hegeliana* existente y de las aspiraciones sociales existentes; fórmulas, nada más que fórmulas, y, pese a todas sus invectivas contra el dogmatismo, se condena a sí misma al dogmatismo, y precisamente al dogmatismo *femenino.* Es y sigue siendo una mujer vieja, la filosofía *hegeliana,* ajada y viuda, que se maquilla y cubre de polvos su cuerpo seco hasta la más repugnantes abstracción, y ansiosamente mira en su torno, por toda Alemania, buscando un pretendiente.[4]

Glosa marginal crítica núm. 1

Como la primera crítica de toda ciencia está necesariamente presa de las premisas de la ciencia que combate, así también la obra de Proudhon *Qu'est-ce que la propriété?*[5] es la crítica de la *Economía Política* desde el punto de vista de la Economía Política. No necesitamos entrar de lleno aquí en la parte jurídica del libro, que critica el derecho desde el punto de vista del derecho, pues el interés principal lo constituye la crítica de la Economía Política. La obra proudhoniana se ve, por tanto, científicamente superada por la *crítica de la Economía Política,* incluyendo la Economía Política tal y como aparece en la concepción de Proudhon, del mismo modo que la crítica proudhoniana tiene como premisas la crítica del sistema mercantilista por los fisiócratas, la de los fisiócratas por Adam Smith, la de Adam Smith por Ricardo y los trabajos de Fourier y de Saint-Simon.

Todas las exposiciones de la Economía Política tienen como presupuesto la *propiedad privada.* Este supuesto fundamental constituye para ella su hecho inconmovible, que no somete a ningún análisis ulterior y del que, como candorosamente confiesa Say, sólo

---

4. Juego de palabras entre freier (novio, pretendiente) y freien (liberados) nombre con el que se designaba en la época a los jóvenes hegelianos del grupo de B. Bauer.

5. Proudhon *Qu'est-ce que la propriété? Ou recherches sur le principe du droit et du gouvernement. Première mémoire.* Paris, 1844.

se detiene a hablar *accidentellment.*[6] Ahora bien, Proudhon somete la base de la Economía Política, la *propiedad privada,* a un exàmen crítico, realmente el primer análisis resuelto, implacable y, al mismo tiempo, científico. Tal es el gran progreso científico que lleva a cabo; un progreso que ha revolucionado la Economía Política y ha hecho posible, por vez primera, una verdadera ciencia económica. La obra de Proudhon *Qu'est-ce que la propriété?* significa para la moderna Economía Política lo mismo que el escrito de Sieyès *Qu'est-ce que le tiers état?*[7] para la Política moderna.

Si Proudhon no concibe las otras formas de la propiedad privada, por ejemplo el salario, el comercio, el valor, el precio, el dinero, etc., como se ha hecho, por ejemplo, en los *Anales Franco-Alemanes* (véase el "Esbozo de una crítica de la economía política", de F. Engels), como modalidades de la misma propiedad privada, sino que combate a los economistas partiendo de estas premisas económicas, ello corresponde por entero a su punto de vista antes señalado e históricamente justificado.

La Economía Política, que acepta las relaciones de la propiedad privada como relaciones humanas y racionales, se mueve en una constante contradicción con su premisa fundamental, la propiedad privada; en una contradicción análoga a la del teólogo, que interpreta constantemente las ideas religiosas desde un punto de vista humano y justamente atenta así constantemente contra su supuesto fundamental, el carácter sobrehumano de la religión. Así en la Economía Política el salario se presenta inicialmente como la parte proporcional que en el producto corresponde al trabajo. Salario y beneficio del capital mantienen entre sí las relaciones más amistosas, recíprocamente más beneficiosas y aparentemente más humanas. Tras esto se muestra que están en relación sumamente hostil e *inversa.* Al comienzo el valor está, al parecer, determinado racionalmente por los costos de producción de una cosa y por la utili-

---

6. J. B. Say. *Traité d'économie politique ou simple exposition de la manière dont se forment, se distribuent et se consomment les richesses,* 3ª edic. (París 1847) La referencia es al T. II, pág. 471 en donde se lee: La propiété est une posession reconnue. L'Economie Politique en suppose l'existence comme une chose de fait, et non considère qu'accidentellement le fondement et les consequences.

7. Sieyès *Qu'est-ce que le tiers état?* (París, 1789).

dad social de ésta. Más tarde se muestra que el valor es una determinación puramente fortuita, que no necesita estar en ninguna proporción ni con los costos de producción ni con la utilidad social. La magnitud del salario se determina al comienzo mediante el *libre* acuerdo entre el obrero libre y el capitalista libre. Tras esto se muestra que el obrero se halla obligado a dejar que lo determinen, del mismo modo que el capitalista está obligado a establecerlo lo más bajo que sea posible. En lugar de la *libertad* de las partes contratantes aparece la *coacción.* Lo mismo ocurre con el comercio y con todas las demás relaciones de la Economía Política. Los mismos economistas sienten ocasionalmente estas contradicciones, y el desarrollo de ellas constituye el contenido fundamental de sus luchas mutuas. Pero, cuando cobran conciencia de ellas, *ellos mismos* atacan a la *propiedad privada* en alguna forma *parcial,* como falseadora del salario racional en sí, es decir, en su concepción, del valor racional en sí y del comercio racional en sí. Así Adam Smith polemiza de vez en cuando contra los capitalistas, Destutt de Tracy contra los cambistas, Simonde de Sismondi contra el sistema fabril, Ricardo contra la propiedad del suelo y casi todos los economistas modernos contra los capitalistas *no industriales,* en los que la propiedad se manifiesta como un simple *consumidor.*

Los economistas, pues, tan pronto hacen valer, excepcionalmente —a saber, cuando atacan cualquier abuso específico— la apariencia de lo humano en las relaciones económicas, tan pronto, y por regla general, conciben estas relaciones precisamente en su diferencia, abierta y manifiesta de lo humano, en su sentido estrictamente económico. En medio de esta contradicción, se debaten inconscientemente.

Pues bien, *Proudhon* ha puesto fin, de una vez por todas, a esta inconsciencia. Ha tomado en serio la *apariencia humana* de las relaciones económicas y se ha enfrentado tajantemente a su *inhumana realidad.* Las ha obligado a ser en la realidad lo que son en su concepción de sí mismas o, mejor dicho, a despojarse de la concepción que de sí mismas se forman y a confesar su real inhumanidad. Por eso, en consecuencia, ha presentado como falsificadora de las relaciones económicas, no de forma parcial como los

demás economistas, esta o aquélla forma de la propiedad privada, sino simplemente la propiedad privada, de forma universal. Ha dado de sí todo lo que la crítica de la Economía Política, desde el punto de vista económico, podía dar.

Glosa marginal crítica núm. 2

Proletariado y riqueza son términos opuestos. Forman, en cuanto tales, un todo. Son dos modalidades del mundo de la propiedad privada. De lo que se trata es de la posición determinada que uno y otro ocupan en la antítesis. No basta con explicarlos como los dos lados de un todo.

La propiedad privada, en cuanto propiedad privada, en cuanto riqueza, está obligada a mantener la *permanencia* de *ella misma* y con ella la de su antinomia, el proletariado. Es éste el lado positivo de la oposición, la propiedad privada que se satisface a sí misma.

El proletariado en cuanto proletariado, por el contrario, está obligado a superarse a sí mismo y con él a su antinomia condicionante, que lo hace proletariado, es decir, a la propiedad privada. Este es el lado negativo de la oposición, su inquietud en sí, la propiedad privada disuelta y que se disuelve.

La clase poseedora y la clase del proletariado representan el mismo autoextrañamiento humano. Pero la primera clase se siente bien y se afirma en este autoextrañamiento, sabe que el extrañamiento es *su propio poder* y posee en él la *apariencia* de una existencia humana; la segunda se siente aniquilada en el extrañamiento, ve en él su impotencia y la realidad de una existencia inhumana. Está, para emplear una expresión de Hegel, en la abyección en *rebelión* contra la abyección, una rebelión a que se ve empujada necesariamente por la contradicción entre su *naturaleza* humana y su situación vital, que es la negación *franca,* resuelta y amplia de esta naturaleza.

Dentro de la oposición, el propietario privado es, por tanto, el partido *conservador,* y el proletario el partido *destructor.* De aquél

parte la acción del mantenimiento de la oposición, de éste la acción de su destrucción.

Cierto que la propiedad privada se empuja a sí misma, en su movimiento económico, hacia su propia disolución, pero sólo por medio de un desarrollo independiente de ella, inconsciente, contrario a su voluntad, condicionado por la naturaleza de la cosa; sólo en cuanto engendra al proletariado *como* proletariado, a la miseria consciente de su miseria espiritual y física, a la deshumanización consciente de su deshumanización y que, por tanto, se supera a sí misma. El proletariado ejecuta la sentencia que la propiedad privada pronuncia sobre sí misma al crear el proletariado, del mismo modo que ejecuta la sentencia que el trabajo asalariado pronuncia sobre sí mismo, al engendrar la riqueza ajena y la miseria propia. Al vencer, el proletariado no se convierte con ello, en modo alguno, en el lado absoluto de la sociedad, pues sólo vence en cuanto se supera a sí mismo y a su parte contraria. Entonces ha desaparecido tanto el proletariado como su oposición condicionante, la propiedad privada.

Si los escritores socialistas asignan al proletariado este papel histórico-universal, esto no ocurre, ni mucho menos, como la Crítica crítica pretende creer, porque consideren *dioses* a los proletarios. Más bien al contrario. Porque la abstracción de toda humanidad y hasta de la apariencia de ella llega prácticamente a su máxima perfección en el proletariado desarrollado, porque en las condiciones de vida del proletariado se condensan todas las condiciones de vida de la sociedad actual en su culminación más inhumana; porque el hombre se ha perdido a sí mismo en él pero no sólo ha adquirido, al mismo tiempo, la conciencia teórica de esta pérdida, sino que también, bajo la acción inmediata de una penuria ya inevitable, indulcificable, absolutamente imperiosa —la expresión práctica de la *necesidad*—, se ha visto constreñido a la sublevación contra esta inhumanidad: por todas esas razones, puede y debe el proletariado liberarse a sí mismo. Pero no puede liberarse a sí mismo sin abolir sus propias condiciones de vida. No puede abolir sus propias condiciones de vida sin abolir *todas* las inhumanas

condiciones de vida de la sociedad actual, que se resumen en su situación. No en vano ha pasado por la escuela, dura, pero forjadora de temple, *del trabajo*. No se trata de lo que este o aquel proletario, o incluso el proletariado todo, pueda *representarse* en un momento como meta. Se trata de *lo que es* y de lo que está obligado históricamente a hacer, con arreglo a ese *ser*. Su meta y su acción histórica se hallan clara e irrevocablemente predeterminadas en su propia situación de vida, así como en la organización toda de la sociedad civil actual. No es necesario exponer aquí cómo gran parte del proletariado inglés y francés es ya *consciente* de su tarea histórica y labora constantemente por elevar esta conciencia a completa claridad.

"La Crítica crítica" no puede reconocer esto, con tanta mayor razón cuanto que se ha proclamado a sí misma como el único elemento creador de la historia. A ella pertenecen las contradicciones históricas, a ella la actividad para superarlas. . .

Glosa marginal crítica núm. 3

. . .Si el señor Edgar compara por un momento la *igualdad* francesa con la autoconciencia alemana, encontrará que el segundo principio expresa *en alemán*, es decir, en el plano del pensamiento abstracto, lo que el primero expresa *en francés*, es decir, en el lenguaje de la política y de la intuición pensante. La autoconciencia es la igualdad del hombre consigo mismo en el pensamiento puro. La igualdad es la conciencia que el hombre tiene de sí mismo en el elemento de la práctica, es decir, la conciencia que el hombre tiene del otro hombre como igual a él y el comportamiento del hombre con respecto al otro como su igual. La igualdad es la expresión francesa de la unidad humana esencial, de la conciencia genérica y el comportamiento genérico del hombre, de la identidad práctica del hombre con el hombre, es decir, de la relación social o humana del hombre con el hombre. Por tanto, así como la crítica destructiva, en Alemania, antes de que llegase en *Feuerbach*, hasta la intuición del *hombre real*, trataba de disolver todo lo determinado y existente mediante el principio de la *autoconciencia*,

así también la crítica destructiva, en Francia, mediante el principio de la *igualdad*...

...En la base de todas las representaciones religiosas se halla, según el señor B. Bauer, la autoconciencia. Esta es, según él, el principio creador de los Evangelios. Ahora bien, ¿por qué las consecuencias del principio de la autoconciencia eran más fuertes que ésta misma? Porque, se nos contesta en alemán, realmente la autoconciencia es el principio creador de las representaciones religiosas, pero como una autoconciencia fuera de sí, en contradicción consigo misma, extrañada y enajenada. La autoconciencia vuelta hacia sí misma, que se comprende a sí misma y que capta su propia esencia es, por tanto, el poder sobre las criaturas de su autoenajenación. Exactamente en el mismo caso se encuentra Proudhon, con la diferencia, naturalmente, de que él habla en francés y nosotros hablamos en alemán y que por eso él expresa de una manera francesa lo que nosotros expresamos de una manera alemana.

Proudhon se plantea a sí mismo la cuestión de por qué la igualdad, a pesar de servir de base, como principio racional creador, a la fundación de la propiedad y como fundamento racional último a todas las pruebas de la propiedad, no existe, sin embargo, y sí, por el contrario su negación, la propiedad privada. Considera, por tanto, el hecho de la propiedad en sí mismo. Y demuestra "que la propiedad, como institución y como principio, es en verdad, *imposible*" (pág. 34),[8] es decir, *que se contradice a sí misma* y se abole en todos los puntos. Que es, para decirlo, en alemán, la existencia de la igualdad enajenada, contradictoria consigo misma y extrañada de sí misma. Las situaciones francesas reales, así como el conocimiento de este extrañamiento, indican a Proudhon, y con razón, la superación real de las mismas.

Proudhon siente la necesidad de justificar al mismo tiempo *históricamente*, en su negación de la propiedad privada, la existencia de esta propiedad. Como todas las primeras argumentaciones de este tipo, también la suya es pragmática, es decir, supone que las pasadas generaciones consciente y reflexivamente quisieron rea-

8. Proudhon, *op. cit.*

lizar, en sus instituciones, la igualdad, que representa para él la esencia humana.

"Volvemos siempre a lo mismo... Proudhon escribe en interés de los proletarios". No escribe por interés de la Crítica autosuficiente, por un interés abstracto y forjado por sí mismo, sino por un interés de masa, real, histórico, por un interés que conducirá a algo más que a la *crítica*, es decir, a la *crisis*. Proudhon no sólo escribe en interés de los proletarios; él mismo es proletario, *ouvrier*. Su obra es un manifiesto científico del proletariado francés y tiene, por tanto, muy otra significación literaria que la de cualquier crítico crítico.

"Proudhon escribe en interés de quienes nada tienen; el tener y el no tener son para él categorías absolutas. El tener es, para él, lo supremo, pues para él el no tener aparece, al mismo tiempo, objeto supremo de la meditación. Todo hombre debe tener algo, pero tanto como el otro, opina Proudhon. Repárese, sin embargo, en que lo único que a mí me interesa en lo que tengo es lo que tengo exclusivamente yo, lo que tengo más que el otro. En la igualdad, el tener y la igualdad misma se hacen para mí algo indiferente".[9]

Según el señor Edgar, el *tener* y el *no tener* son, para Proudhon, *categorías* absolutas. La Crítica crítica ve por doquier sólo categorías. Y así, según el señor Edgar, el tener y el no tener, el salario, el sueldo, la penuria y la necesidad y el trabajar por necesidad no son otra cosa que categorías.

Si la sociedad sólo tuviera que liberarse de las *categorías* del tener y el no tener, ¡qué fácil le haría cualquier dialéctico, aunque fuese todavía más endeble que el señor Edgar, el "vencimiento" y "superación de estas categorías! El señor Edgar considera también esto como una nimiedad tal, que ni siquiera cree que valga la pena de ofrecer, frente a Proudhon, ni la más leve *explicación* de las categorías del tener y del no tener. Pero como el no tener no es simplemente una categoría, sino una desdichada realidad, como hoy

9. La cita está tomada del artículo de Edgar Bauer sobre Proudhon publicado en la *A. L. Z.* Cuaderno 5, págs. 37 y ss. (La cita corresponde a la pág. 42).

en día el hombre que nada tiene nada vale, como se halla al margen de la existencia en general y, más aún, de una existencia humana, como el estado del no tener es el estado de completo divorcio entre el hombre y su objetividad, está perfectamente justificado que el no tener constituya, para Proudhon, el más alto tema de meditación, tanto más cuanto menos se ha meditado acerca de este tema antes de él y de los escritores socialistas en general. El no tener es el más desesperado *espiritualismo,* una irrealidad total del hombre, una realidad total del no-hombre; un tener muy positivo; un tener hambre, frío, enfermedades, crímenes, humillación, embrutecimiento, todo lo inhumano y antinatural. Pero todo tema que por vez primera se sitúa con plena conciencia de su importancia, se hace objeto de meditación como el más alto objeto de meditación.

El que Proudhon pretenda superar el no tener y el viejo modo de tener equivale totalmente a que él pretende superar la relación prácticamente extrañada del hombre con su *esencia objetiva,* a que él pretende superar la expresión económica del autoextrañamiento humano. Pero como su crítica de la Economía Política es todavía prisionera de los supuestos de la Economía Política, la reapropiación del mundo objetivo mismo se concibe aun bajo la forma de la posesión.

En efecto, Proudhon no contrapone al no tener el tener, como le hace decir la Crítica crítica, sino al viejo modo del tener, a la *propiedad privada,* la *posesión.* Explica la posesión como una *"función social".*[10] Pero lo "interesante" en una función no es el excluir al otro, sino el ejercer y realizar mis propias fuerzas esenciales.

Proudhon no ha logrado dar a este pensamiento el desarrollo que le corresponde. La idea de la "posesión igual" es la expresión económica, por tanto todavía extrañada, del hecho de que el *objeto,* como *ser para el hombre,* como *ser objetivo del hombre,* es al

10. Proudhon, *op. cit.,* pág. 311. *La possession* individuelle est la condition de la vie sociale.

mismo tiempo la *existencia del hombre para el otro hombre,* su *relación humana con el otro hombre,* el comportamiento *social del hombre con el hombre.* Proudhon supera el extrañamiento económico *dentro* del extrañamiento económico.

Glosa marginal crítica núm. 4

"Cuando él (Proudhon) retiene el concepto del salario, cuando ve en la sociedad una institución que nos suministra trabajo y nos paga por trabajar, no puede aceptar el tiempo como la medida del pago, tanto menos cuanto que poco antes, mostrándose de acuerdo con *Hugo Grocio,* había sostenido que el tiempo es indiferente con relación a la *validez* de un objeto".[11]

Aquí está el unico punto en que la Crítica crítica hace el intento de resolver su problema y demostrar a Proudhon que desde el punto de vista económico opera falsamente contra la Economía Política. Aquí se pone ella en ridículo de un modo verdaderamente crítico.

Proudhon había sostenido, coincidiendo con Hugo Grocio, que la *prescripción* no era un título para convertir la *posesión* en *propiedad,* un "*principio jurídico*" en otro, del mismo modo que tampoco el transcurso del tiempo puede convertir la verdad de que los ángulos de un triángulo equivalen a dos rectos en la verdad de que equivalen a tres rectos. "Jamás conseguiréis —exclama Proudhon— que el transcurso del tiempo, que por sí mismo no crea nada, no cambia nada, no modifica nada, pueda *transformar* al usufructuario en un propietario".[12]

El señor Edgar concluye: Como Proudhon decía que el simple transcurso del tiempo no puede convertir un principio jurídico en otro, que no puede, en general, cambiar nada, modificar nada, por sí mismo comete una inconsecuencia al erigir el *tiempo de trabajo* en medida del *valor* económico del producto del trabajo.

11. *A. L. Z.* n. cit., pág. 47.
12. Proudhon, *op. cit.,* pág. 105.

El señor Edgar logra poner en pie esta observación críticamente crítica traduciendo la palabra "valeur" por "vigencia", y así puede aplicarla con idéntico sentido tanto a la vigencia de un principio jurídico como al valor comercial de un producto del trabajo. Lo logra identificando el transcurso vacío del tiempo con el tiempo lleno de trabajo. Si Proudhon hubiese afirmado que el tiempo no puede convertir una mosca en un elefante, la Crítica crítica podría llegar con la misma razón a esta conclusión: no puede hacer del tiempo del trabajo la medida del salario.

Que el *tiempo de trabajo* que *cuesta* la producción de un objeto entra en los *costos de producción* de éste, que los *costos de producción* de un objeto son lo que *cuesta,* aquello por lo que puede *venderse,* prescindiendo de las fluctuaciones de la *competencia,* es una idea que puede permitirse hasta la Crítica crítica. Para los economistas entran en los costos de producción, además del tiempo de trabajo y del material de éste, la renta del terrateniente y los intereses y la ganancia del capitalista. En Proudhon, estos últimos elementos desaparecen, puesto que en él desaparece la propiedad privada. Quedan solamente, pues, el tiempo de trabajo y los desembolsos. Al hacer del tiempo de trabajo, de la existencia inmediata de la actividad humana como tal actividad, la medida del salario y de la determinación del valor del producto, Proudhon hace del aspecto humano el decisivo, mientras que lo decisivo, en la vieja Economía Política, era el poder material del capital y de la propiedad; es decir, Proudhon restaura al hombre en sus derechos de un modo todavía económico y, por tanto, contradictorio. Cuán exactamente procede desde el punto de vista de la Economía Política puede verse por el hecho de que el fundador de la nueva economía política, Adam Smith, exponga ya en las primeras páginas de su obra *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations* que *antes* de la invención de la propiedad privada, es decir, bajo el supuesto de la *inexistencia de la propiedad privada,* el *tiempo de trabajo* era la medida del *salario* y del *valor del producto del trabajo,* que entonces aún no se distinguía de él.[13]

13. A. Smith, *op. cit.* Cap. V (págs. 31 y ss. de la edición castellana del F. C. E.).

Pero que la Crítica crítica suponga por un momento que Proudhon no partiera del supuesto previo del salario. ¿Cree ella que *entonces el tiempo* que la producción de un objeto exige no será un factor esencial en la *"vigencia"* del objeto? ¿Cree ella que el tiempo perderá su carácter costoso?

En lo que se refiere a la producción directamente material, la decisión acerca de si debe o no producirse un objeto, es decir, la decisión acerca del *valor* del objeto, dependerá esencialmente del tiempo del trabajo que cueste su producción. Pues del tiempo depende el que la sociedad disponga o no del tiempo necesario para desarrollarse humanamente.

E incluso en lo que toca a la producción *espiritual*, ¿no debo, si procedo de forma inteligente, tomar en cuenta, además del volumen, el proyecto y el plan de una obra del espíritu, el tiempo necesario a su producción? Si no lo hago así, me expondré, por lo menos, al peligro de que mi objeto no pase nunca de la idea a la realidad, es decir, a que sólo conquiste el valor de un objeto imaginario, esto es, de *un valor imaginario.*

La crítica de la Economía Política desde el punto de vista económico reconoce todas las determinaciones esenciales de la actividad humana, pero sólo bajo una forma extrañada, enajenada, del mismo modo que aquí, por ejemplo, convierte la significación del tiempo para el *trabajo humano* en su significación para el *salario,* para el trabajo asalariado.

El señor Edgar prosigue:

"Ahora bien, para que el talento se vea obligado a aceptar aquella medida, *abusa* Proudhon del concepto del libre comercio y afirma que a la sociedad y cada uno de sus miembros les cabe el derecho de rechazar los productos del talento".[14]

Al talento, que, en el terreno económico, en los *fourieristas* y *saint-simonianos* presenta una *reclamación de honorarios* exagerada y aplica su ilusión sobre su infinito valor como medida del *valor de*

14. *A. L. Z.* n. cit., pág. 47.

cambio de sus productos, contesta Proudhon exactamente del mismo modo que la Economía Política contesta a toda pretensión de un precio que trata de elevarse muy por encima del llamado precio natural, es decir, por encima de los costos de producción del objeto ofrecido mediante el comercio libre. Sólo que Proudhon no *abusa* de esta relación en el sentido de la economía política, sino que da más bien por supuesto como real lo que en los economistas no es más que nominal e ilusorio, la *libertad* de las partes contratantes.

CAPITULO V

LA "CRITICA CRITICA" COMO TENDERA DE MISTERIOS O LA "CRITICA CRITICA" COMO EL SEÑOR SZELIGA

2. *El misterio de la construcción especulativa*

El misterio de la exposición crítica de los *Mystères de Paris* es el misterio de la *construcción especulativa, hegeliana.* Después de haber explicado como "misterios" la "vuelta al salvajismo dentro de la civilización" y la ausencia de derecho dentro del Estado, es decir, después de haberlos disuelto en la categoría *"el misterio"*,[15] el señor Szeliga deja que "el misterio" comience a recorrer su *ciclo vital especulativo.* Bastarán unas cuantas palabras para caracterizar la construcción especulativa *en general.* El tratamiento de los *Mistères de Paris* por el señor Szeliga ofrecerá la aplicación en particular.

Cuando, partiendo de las manzanas, las peras, las fresas y los almendros reales, me formo la representación general *"fruta"*, cuando voy más allá y me *imagino* que mi representación abstracta, *"la* fruta", lograda a partir de frutas reales, es algo existente fuera de mí, más aún, el *verdadero* ser de la pera, de la manzana, etc., explico —especulativamente hablando— *"la* fruta" como la *"sustancia"* de la pera, de la manzana, de la almendra, etc. Digo, por tanto, que no es esencial a la pera el ser pera ni a la manzana el ser manzana. Que lo esencial de estas cosas no es su existencia real, sensiblemente observable, sino el ser abstraído por mí de ellas y a ellas atribuido, el ser de mi representación, "la fruta". Explico, entonces, la manzana, la pera, la almendra, etc., como simples modalidades de existencia, como *modos "de la* fruta". Es cierto que

15. Las frases entre comillas pertenecen a la crítica que Szeliga publicó en el Nº 7 de la *Allgemeine Literatur Zeitung* (págs. 8 y ss.) de *Les Mystères de Paris*, de Eugène Sué.

mi entendimiento finito, apoyado por los sentidos, *distingue* una manzana de una pera y una pera de una almendra, pero mi razón especulativa explica esta diferencia sensible como algo no esencial e indiferente. Ve en la manzana *lo mismo* que en la pera y en la pera lo mismo que en la almendra, a saber: "*la* fruta". Las frutas reales y específicas sólo se consideran ya como frutas *aparentes*, cuya verdadera esencia es "*la* sustancia", "*la* fruta".

Por este camino no se llega a una *riqueza* especial de *determinaciones.* El mineralogista cuya ciencia se limitara a saber que todos los minerales son, en verdad, *el* mineral, sería un mineralogista en *su imaginación.* El mineralogista especulativo predica en todo mineral "*el* mineral", y su ciencia se limita a repetir esta palabra tantas veces cuantos minerales reales hay.

Por tanto, la especulación, que de las diversas frutas reales ha hecho *una* "fruta" de la abstracción, *la* "fruta", para lograr la apariencia de un contenido real tiene necesariamente que intentar de cualquier modo retrotraerse de la "fruta", de la *sustancia,* a las *diferentes* frutas reales profanas, a la pera, a la manzana, a la almendra, etc. Ahora bien, tan fácil como crear, partiendo de las frutas reales, la representación abstracta "la fruta", es difícil engendrar, partiendo de la representación abstracta "*la* fruta", frutas reales. Y, más que difícil, es imposible arribar, partiendo de una abstracción, a lo *contrario* de la abstracción, si no abandono ésta.

Por eso el filósofo especulativo abandona la abstracción *de la* "fruta", pero la abandona de un modo *especulativo, místico,* es decir, aparentando *no* abandonarla. En realidad, por tanto, sólo en apariencia sobrepasa a la abstracción. Razona, sobre poco más o menos, del siguiente modo:

Si la manzana, la pera, la almendra y la fresa no son en verdad otra cosa que "*la* sustancia", "*la* fruta", cabe preguntarse: ¿cómo es que "*la* fruta" se me presenta unas veces como manzana y otras veces como pera o como almendra; de dónde proviene esta *apariencia* de *variedad,* que tan sensiblemente contradice mi intuición especulativa de la *unidad,* de "*la* sustancia", de *la* fruta"?

Proviene, contesta el filósofo especulativo, de que "*la* fruta" no es un ser muerto, indiferenciado, inerte, sino un ser vivo, que se diferencia en sí, dinámico. La diversidad de las frutas profanas es importante no sólo para *mi* entendimiento sensible, sino también para "*la* fruta" misma, para la razón especulativa. Las diferentes frutas profanas son otras tantas manifestaciones de vida de la "fruta *una*", cristalizaciones que "la fruta" misma construye. En la manzana, por ejemplo, se da "*la* fruta" existencia manzanística, en la pera existencia perística. No debe, pues, decirse ya, como decíamos desde el punto de vista de la sustancia, que la pera es "*la* fruta", que la manzana es "la fruta", la almendra es "la fruta", sino por el contrario, que "*la* fruta" se pone como pera, como manzana o como almendra, y las diferencias que separan entre sí a la manzana, la almendra y la pera son precisamente las autodistinciones de "*la fruta*", y hacen de las frutas concretas fases distintas en el proceso vital *de* "*la* fruta". "*La* fruta" no es ya, por tanto, una unidad carente de contenido, indiferenciada, sino que es la unidad como *universalidad*, como "*totalidad*" de las frutas, que forman una "*serie orgánicamente estructurada*". En cada fase de esta serie se da "*la* fruta" una existencia más desarrollada, más acusada, hasta que, por último, como la "síntesis" de todas las frutas es, al mismo tiempo, la *unidad* viva que contiene, disuelta en sí, cada una de las frutas, a la par que la engendra de su propio seno. Del mismo modo que, por ejemplo, todos los miembros del cuerpo se disuelven constantemente en la sangre, a la par que son constantemente engendrados por ella.

Como vemos, si la religión cristiana sólo conoce *una* encarnación de Dios, la filosofía especulativa posee tantas encarnaciones cuantas cosas hay, como en este caso en cada fruta posee una encarnación de la sustancia, de la fruta absoluta. El interés fundamental de la filosofía especulativa consiste, pues, en engendrar la *existencia* de los frutos reales profanos y decir de un modo misterioso que hay manzanas, peras, almendras y pasas. Pero las manzanas, las peras, las almendras y las pasas con que volvemos a encontrarnos en el mundo especulativo no son más que *pseudo*manzanas, *pseudo*peras, *pseudo*almendras *y pseudo*pasas, pues son mo-

mentos vitales *"de la* fruta", de este *ser intelectivo* abstracto y, por tanto, en sí mismas *seres intelectivos* abstractos. Lo que, por consiguiente, te alegra en la especulación es volver a encontrar todas las frutas reales, pero como frutas dotadas de una significación mística más alta, que brotan del éter de tu cerebro, y no del suelo material, que son encarnaciones *"de la* fruta", del *sujeto absoluto.* Cuando, por tanto, retornas de la abstracción, del ser intelectivo *sobrenatural "la* fruta", a las frutas *naturales,* reales, lo que haces, por el contrario, es atribuir también a las frutas naturales un significado sobrenatural y convertirlas en puras abstracciones. Tu interés fundamental radica, cabalmente, en poner de manifiesto la *unidad "de la* fruta" en todas estas sus manifestaciones vitales, la manzana, la pera, la almendra, es decir, la *conexión mística* entre estas frutas, y cómo en cada una de ellas se realiza *gradual*mente *"la* fruta", y cómo, por ejemplo, progresa *necesariamente* de su existencia como pasa a su existencia como almendra. El valor de las frutas profanas no consiste *ya tampoco,* por consiguiente, en sus cualidades *naturales, sino* en su cualidad *especulativa,* gracias a la cual ocupan un lugar determinado en el proceso vital *"de la* fruta absoluta".

El hombre vulgar y corriente no cree decir nada extraordinario cuando dice que hay manzanas y peras. Pero el filósofo, cuando expresa estas existencias de un modo especulativo, ha dicho algo *extraordinario.* Ha obrado un *milagro;* a partir del *ser intelectivo* irreal *"la* fruta" ha engendrado los *seres naturales* reales manzana, pera, etc.; es decir, ha *creado* estas frutas del seno de su *propio intelecto abstracto,* que se representa como un sujeto absoluto fuera de sí (en este caso como "la fruta") y en cada existencia que expresa lleva a cabo un acto de creación.

Es evidente que el filósofo especulativo sólo obra esta continua creación deslizando como determinaciones *inventadas* por él cualidades generalmente conocidas en la manzana, la pera, etc., que se encuentran en la contemplación real, dando los *nombres* de las cosas reales a lo que sólo puede crear el intelecto abstracto, es decir, a las fórmulas abstractas del intelecto; y, por último, explicando su *propia* actividad, mediante la que *él pasa* de la representación

manzana a la representación pera, como *la autoactividad* del sujeto absoluto, "*de* la fruta".

Esta operación se llama, en la terminología especulativa, concebir la *sustancia* como *sujeto,* como *proceso interior,* como *persona absoluta* y esta concepción forma el carácter esencial del método *hegeliano.*

Era necesario echar por delante las anteriores consideraciones, para hacer comprensible al señor Szeliga. Si hasta ahora el señor Szeliga disolvía en la categoría del misterio relaciones reales, como por ejemplo el derecho y la civilización, y convertía así "*el misterio*" en sustancia, es ahora cuando se eleva a la altura verdaderamente especulativa, a la altura *hegeliana,* y convierte "*el* misterio" en un sujeto independiente, que *encarna* en los estados y personas reales y cuyas manifestaciones de vida son condesas, marquesas, modistillas, porteros, notarios, charlatanes, e intrigas amorosas, bailes, puertas de madera, etc. Después de engendrar la categoría "*el* misterio" del seno del mundo real, engendra el mundo real del seno de esta categoría.

Los misterios de la *construcción especulativa* se revelan en la exposición del señor Szeliga de un modo tanto *más visible* cuanto que el señor Szeliga le lleva a *Hegel,* indiscutiblemente, una *doble* ventaja. De una parte, Hegel se las arregla, con maestría sofística, para presentar el proceso en que el filósofo pasa de un objeto a otro por medio de la intuición sensible y de la representación como el proceso del mismo ser intelectivo imaginado, del sujeto absoluto. De otra parte, Hegel nos ofrece con mucha frecuencia, dentro de la exposición *especulativa,* una exposición *real,* en la que se capta la *cosa* misma. Este desarrollo real *dentro* del desarrollo especulativo induce al lector, equivocadamente, a tomar el desarrollo especulativo como real y el desarrollo real como especulativo.

Ambas dificultades desaparecen en el señor Szeliga. La suya es una dialéctica carente de toda hipocresía y tergiversación. Lo vemos realizar su juego de manos con una honradez muy laudable y una limpieza verdaderamente ejemplar. Lo que ocurre es que no desarrolla en *ninguna parte* un *contenido real,* y a ello se debe

precisamente el que la construcción especulativa aparezca en él sin ningún aditamento extraño que la estorbe, sin ningún encubrimiento de doble sentido, brillando ante nuestros ojos en toda su bella desnudez. Y en el señor Szeliga vemos también, de un modo brillante, cómo, de una parte, la especulación crea su objeto *a priori,* libremente al parecer y de su propio seno y, de otra parte, al mismo tiempo (precisamente al querer eliminar sofísticamente la dependencia racional y natural con respecto al *objeto*) cómo cae en la *servidumbre* más irracional y antinatural respecto de él, viéndose obligado a construir como absolutamente necesarias y generales las determinaciones más fortuitas e individuales del objeto.

CAPITULO VI

LA CRITICA CRITICA ABSOLUTA, O LA CRITICA COMO EL SEÑOR BRUNO

PRIMERA CAMPAÑA DE LA CRITICA ABSOLUTA

a) *El "espíritu" y la "masa"*

...La *"idea"* quedó siempre en ridículo en cuanto era distinta del *"interés"*. Por otra parte, es fácil comprender que todo *"interés"* de masa que va imponiéndose históricamente, al aparecer por vez primera en la escena universal, trasciende ampliamente, en la *"idea"* o la *"representación"*, sus límites reales, y se confunde con el interés *humano* en general. Esta *ilusión* forma lo que *Fourier* llama la tónica de cada época histórica. El *interés* de la burguesía por la revolución de 1789, lejos de ser *"frustrado"*, lo *"ganó"* todo y alcanzó el *éxito más profundo"*, por más que se haya evaporado el *"pathos"* y marchitado las flores *"entusiásticas"* con que este interés enguirnaldó su cuna. Este interés era tan poderoso que dominó victoriosamente la pluma de un Marat, la guillotina de los terroristas, la espada de Napoleón y el crucifijo y la sangre azul de los Borbones. La revolución sólo está "frustrada" para *la masa,* que no poseía en la "idea" *política* la idea de su *"interés"* real; cuyo verdadero principio vital no coincidía, por tanto, con el principio vital de la Revolución; cuyas condiciones reales de emancipación son esencialmente distintas de las condiciones bajo las cuales la burguesía podía emanciparse y emancipar a la sociedad. Si, por tanto, la Revolución, que puede representar todas las grandes "acciones" históricas, está frustrada, lo está porque la masa a cuyas condiciones de vida se redujo en lo esencial era una masa *exclusiva, limitada,* que no abarcaba la totalidad. No porque la masa se *"entusiasmara"* y se *"interesara"* por la revolución, sino porque la parte más

numerosa de ella, la distinta de la burguesía, no poseía en el principio de la revolución su interés *real, su propio* principio revolucionario, sino *solamente* una "*idea*", es decir, solamente un objeto de momentáneo *entusiasmo* y de una *exaltación* meramente aparente.

Con la profundidad de la acción histórica aumentará, pues, el volumen de la masa cuya acción es. Por lo demás las cosas ocurren, necesariamente, de otro modo en la Historia crítica, según la cual en las acciones históricas no se trata de las masas actuantes, del acto empírico ni del interés empírico de este acto, sino que "en ellos" se trata más bien solamente "de una idea".

Pero la relación entre "espíritu y masa" encierra, además, todavía un sentido *oculto,* que se revelará totalmente en el curso del desarrollo. Aquí solamente lo indicaremos. En efecto, aquella relación *descubierta* por el señor Bruno no es otra cosa que la *culminación críticamente caricaturizada* de la *concepción hegeliana de la Historia,* la cual, a su vez, no es sino la expresión *especulativa* del dogma cristiano-germánico de la antítesis entre el espíritu y la *materia,* entre *Dios* y el *mundo.* Esta antítesis se expresa, en efecto, de tal modo dentro de la Historia, dentro del mundo mismo de los hombres, que unos pocos *individuos* predestinados se contraponen, como espíritu *activo,* al resto de la humanidad como *masa carente de espíritu,* como *materia.*

La concepción *hegeliana* de la Historia presupone un *espíritu abstracto* o *absoluto,* el cual se desarrolla de tal modo que la humanidad es sólo una *masa* que, inconsciente o conscientemente, le sirve de soporte. Por eso hace que, dentro de la Historia *empírica,* exotérica, discurra una Historia *especulativa,* esotérica. La Historia de la humanidad se transforma en la Historia del *espíritu abstracto* de la humanidad, que queda, por eso, *más allá* del hombre real.

Paralelamente con esta doctrina hegeliana, se desarrolló en Francia la teoría de los *doctrinarios,* que proclamaban la *soberanía de la razón* en oposición a la *soberanía del pueblo,* para excluir a las masas y gobernar *solos.* Es una actitud consecuente. Si la acti-

vidad de la humanidad *real* no es sino la actividad de una *masa* de individuos humanos, la *generalidad abstracta, la* razón, *el espíritu,* debe poseer, por el contrario, una expresión abstracta, que se agota en unos pocos individuos. Depende entonces de la posición y la capacidad imaginativa de cada individuo el que quiera hacerse pasar por este representante "*del* espíritu".

Ya en *Hegel* tiene el *espíritu absoluto* de la Historia su material en la *masa* y su expresión adecuada solamente en la *Filosofía.* Sin embargo, *el* filósofo parece sólo como el órgano en el que cobra conciencia *posteriormente,* después de transcurrir el movimiento, el espíritu absoluto que hace la Historia. La participación del filósofo en la Historia se reduce a esta conciencia *a posteriori,* pues el espíritu absoluto ejecuta el movimiento real *inconscientemente.* El filósofo viene, pues, *post festum.*

Hegel se hace culpable de una doble insuficiencia, de una parte al explicar la Filosofía como la existencia del espíritu absoluto, al tiempo que se niega, en cambio, a explicar el *individuo filosófico real* como el espíritu *absoluto;* de otra parte, en cuanto que sólo en *apariencia* hace que el espíritu absoluto, como espíritu absoluto, haga la Historia. En efecto, puesto que el espíritu absoluto sólo *post festum* cobra *conciencia* en el filósofo como espíritu creador universal, su fabricación de la Historia existe solamente en la conciencia, en la opinión y la representación del filósofo, solamente en la imaginación especulativa. El señor Bruno supera esta insuficiencia de Hegel.

b) *La cuestión judía Nº 1. Planteamiento de los problemas*[16]

...La filosofía *especulativa,* y concretamente la *filosofía hegeliana,* necesitaba traducir todos los problemas de la forma del sano entendimiento humano a la forma de la razón especulativa y convertir en un problema *especulativo* el problema real para poder

---

16. El título de esta sección alude al de la obra de Bruno Bauer, aparecida inicialmente en los *Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst* (Año I, Leipzig, 1842).

resolverlo. Después de que la especulación me tergiversa mi problema en los labios, y me pone en los labios, como el catecismo, *su* problema, ya puede, naturalmente, como el catecismo, tener dispuesta su respuesta para cada uno de mis problemas.

SEGUNDA CAMPAÑA DE LA CRITICA ABSOLUTA[17]

a) *Hinrichs núm. II. "La Crítica" y "Feuerbach". Condenación de la filosofía*

...Pero ¿quién ha descubierto, pues, el misterio del "sistema"? *Feuerbach.* ¿Quién ha destruido la dialéctica de los conceptos, la guerra de los dioses, la única que los filósofos conocían? *Feuerbach.* ¿Quién ha puesto, no ciertamente *"la significación del hombre"* —¡como si el hombre tuviera otra significación que la de ser hombre!—, sino *"el hombre"* en lugar del viejo baratillo, incluso de la "autoconciencia infinita"? *Feuerbach* y solamente *Feuerbach.* El ha hecho todavía más. Ha destruido desde hace ya mucho tiempo las mismas categorías que ahora agita en torno suyo la "Crítica", la "riqueza real de las relaciones humanas, el inmenso contenido de la Historia, la lucha de la Historia, la lucha de la masa contra el espíritu", etc., etc.

Una vez que el hombre ha sido reconocido como la esencia, como la base de todas las actividades y los estados humanos, solamente *la* "Crítica" puede inventar *nuevas categorías* y convertir de nuevo al hombre mismo, como cabalmente hace, en una categoría y en el principio de toda una serie de categorías, con lo que toma por lo demás el último camino de salvación que todavía le queda libre a la atemorizada y perseguida inhumanidad *teológica.* La *Historia* no hace *nada,* "no posee *ninguna* inmenza rique-

17. El título de la sección alude a la crítica publicada por B. Bauer en el Cuaderno N° 5 de la *Allgemeine Literatur Zeitung,* de las *Politische Vorlesungen* (Halle, 1843) del viejo hegeliano Hermann Friedrich Wilhelm Hinrichs (1794-1861) profesor de Filosofía en Breslau y Halle. Las frases entrecomilladas por Marx pertenecen al trabajo de Bauer.

za", "no lucha *ninguna* lucha". Es más bien *el hombre,* el hombre real, viviente, el que hace todo esto, el que posee y lucha; no es, digamos, la "historia" la que utiliza al hombre como medio para laborar por *sus* fines —como si se tratara de una persona aparte—, sino que ella no es *otra cosa* que la actividad del hombre que persigue sus fines. Si la Crítica *absoluta,* después de las geniales demostraciones de *Feuerbach,* se atreve todavía a presentarnos de nuevo bajo una forma nueva toda la vieja pacotilla, y además en el mismo momento en que la insulta, acusándola de ser la pacotilla *"de la masa",* a lo que no tiene derecho alguno, ya que ella no ha movido ni un dedo para la disolución de la Filosofía, basta con este solo hecho para sacar a la luz el *"misterio"* de la Crítica.

TERCERA CAMPAÑA DE LA CRITICA ABSOLUTA[18]

b) *La Cuestión judía núm. III*

...Así como el Estado antiguo tenía la esclavitud, el *Estado moderno* tiene por *base natural* la sociedad civil juntamente con el hombre de la sociedad civil, es decir, el hombre independiente, entrelazado con el hombre solamente por el vínculo del interés privado y de la necesidad natural *inconsciente,* el *esclavo* del trabajo lucrativo y de la necesidad *egoísta,* tanto la propia como la ajena. El Estado moderno ha reconocido como tal esta su base natural en los *derechos generales del hombre.* Y no los ha creado él. Como era el producto de la sociedad civil llevada por su propio desarrollo hasta más allá de los viejos vínculos políticos, reconoció, por su parte, su propio lugar de nacimiento y su propia base mediante la *proclamación* de los *derechos humanos.* El que los judíos sean *políticamente* emancipados, el que se le concedan los *"derechos humanos",* son actos mutuamente condicionantes. El señor *Riesser*[19]

18. El epígrafe de esta sección alude a la recapitulación y defensa de los anteriores trabajos de la "crítica", emprendida por Bruno Bauer en el Cuaderno Nº 8 de la *Allgemeine Literatur Zeitung* con el título de *Was ist jetz der Gegenstand der Kritik?*

19. Gabriel Riesser (1806-1863) campeón de la emancipación judía, autor de un trabajo sobre la cuestión que bajo el título: *Die Judenfrage; gegen Bruno Bauer,* publicó en los vols. 2 y 3 de los *Constitutionelle Jahrbücher,* de Weil.

expresa acertadamente el sentido que encierra la aspiración de los judíos al reconocimiento de la libre humanidad cuando postula, entre otras cosas, la libertad de movimientos y de residencia, la libertad de viajar, de empresa, etc. Estas manifestaciones de la "*libre humanidad*"[20] fueron reconocidas expresamente como tales en la proclamación francesa de los derechos del hombre. El judío tiene tanto más derecho a este reconocimiento de su "libre humanidad" cuanto que la "libre sociedad civil" es por esencia absolutamente comercial y judaica y él es, de antemano, parte necesaria de ella...

La contradicción que *la* Crítica ponía de manifiesto en los debates de la Cámara francesa no era otra cosa que una contradicción del *constitucionalismo.* Si lo hubiera concebido como contradicción *general,* habría captado la contradicción general del constitucionalismo. Y si hubiera ido todavía más allá de lo que en su opinión "habría" "debido" ir, habría avanzado, en efecto, hasta la *superación* de esta contradicción general; habría llegado certeramente desde la *monarquía* constitucional hasta el *Estado representativo democrático,* hasta el Estado moderno acabado. Lejos de haber criticado la esencia de la emancipación política y de haber penetrado en su relación determinada con la esencia humana, habría arribado primeramente al hecho de la emancipación política, al Estado moderno desarrollado, es decir, allí donde la existencia del Estado moderno corresponde a su esencia, allí donde, por tanto, pueden contemplarse y caracterizarse, los *males* no sólo relativos, sino también absolutos, que constituyen su propia esencia...

...Ahora bien, el señor Bauer comete una equivocación muy fundamental cuando, mediante la concepción y crítica de esta contradicción[21] como una contradicción 'general", cree elevarse de la esencia *política* a la esencia *humana.* Con ello sólo se elevaría de la

20. La expresión es de Bauer.

21. Se trata de la contradicción que Bauer advierte entre la igualdad ante la ley y la desigualdad de hecho. Bauer generaliza a partir de una discusión en las Cámaras francesas, en la cual se trataba de señalar un día a la semana como día de descanso obligatorio, imponiéndose el domingo cristiano en menoscabo de la festividad semanal de otros grupos religiosos.

emancipación política a medias a la emancipación política total, del Estado constitucional al Estado democrático, representativo.

El señor Bauer cree abolir, con la abolición del *privilegio,* el *objeto* de éste. Dice, refiriéndose a la manifestación del señor Martin (du Nord): *"No hay ya Religión alguna* cuando no *hay ninguna religión privilegiada.* Quitad a la religión su fuerza excluyente, y ya no existe".[22]

Pero, así como no se ha abolido la *actividad industrial* tan pronto como se abolen los *privilegios* de los *oficios,* de los gremios y corporaciones, sino que la *industria* real comienza más bien con la abolición de estos privilegios; así como no es abolida la *propiedad de la tierra* tan pronto como se abole la posesión territorial *privilegiada,* sino que su movimiento universal comienza más bien sólo con la abolición de sus privilegios, en la libre parcelación y la libre enajenación; así como el *comercio* no es abolido con la abolición de los *privilegios comerciales,* sino que sólo se realiza verdaderamente en el libre comercio, así también la Religión sólo se despliega en su *práctica* universalidad (piénsese en los Estados Libres de Norteamérica) allí en donde no existe ninguna religión *privilegiada.*

La *"situación política"* moderna, el Estado acabado moderno, no tiene en su base, como entiende *la* Crítica, la sociedad de los privilegios, sino la sociedad de los privilegios *abolidos* y *disueltos,* la *sociedad civil* desarrollada, en la que se deja en libertad a los elementos vitales que en los privilegios se hallaban todavía políticamente vinculados. *"Ninguna cerrazón privilegiada"*[23] se enfrenta aquí, ni a otra, ni a la situación pública. Así como la libre industria y el libre comercio suprimen la cerrazón privilegiada y, con ella, la lucha de las cerrazones privilegiadas entre sí, y ponen, por el contrario, en su lugar al hombre exento de privilegios (que

---

22. B. Bauer, *Die Judenfrage,* pág. 23. El Ministro liberal francés Nicolás Ferdinand-Marie-Louis-Josep Martin (du Nord) (1790-1847) había manifestado en la discusión parlamentaria referida en la nota anterior que la propuesta de suprimir la mención del domingo en la ley equivalía a declarar suprimido el Cristianismo en Francia.

23. Las frases entrecomilladas pertenecen a Bauer, *A. L. Z.* Cuaderno Nº 8, pág. 23.

excluyen de la colectividad general pero aglutinan, al mismo tiempo, en una colectividad exclusiva más reducida) no vinculado a los otros hombres ni siquiera por la *apariencia* de un nexo general, creando la lucha general del hombre contra el hombre, del individuo contra el individuo, así la *sociedad civil* en su totalidad es esta guerra de todos los individuos, ya sólo delimitados entre sí por su *individualidad,* y el movimiento general y desenfrenado de las potencias elementales de la vida, libres de las trabas de los privilegios. La antítesis entre el *Estado representativo democrático* y la *sociedad civil* es la culminación de la antítesis *clásica* entre la *comunidad* pública y la *esclavitud.* En el mundo moderno, cada cual es, *a un tiempo,* miembro de la esclavitud y de la comunidad. Precisamente la *esclavitud de la sociedad civil* es, *en apariencia,* la más grande *libertad,* por ser la *independencia* aparentemente perfecta del individuo, que toma el movimiento desenfrenado de los elementos extrañados de su vida, no vinculados ya por nexos generales ni por el hombre (por ejemplo, el movimiento de la propiedad, de la industria, de la Religión, etc.), por su *propia* libertad, cuando es más bien su plena servidumbre y su inhumanidad acabada. En lugar del *privilegio* aparece aquí el *derecho.*

Por tanto, la *esencia plena del Estado moderno* sólo está presente aquí, donde no tiene lugar contradicción alguna entre la libre teoría y la vigencia práctica de los privilegios, sino que, por el contrario, la abolición práctica de los privilegios, la *libre* industria, el *libre* comercio, etc., corresponden a la "libre teoría", donde a la situación pública no se contrapone *ninguna* cerrazón privilegiada, donde se ha *superado* la contradicción desarrollada por la Crítica.

Aquí reina también, directamente, la *inversión* de la ley que el señor Bauer, coincidiendo con el señor Martin (du Nord) proclama con motivo de los debates de la Cámara francesa.

"Así como el señor Martin (du Nord) veía en la enmienda de omitir en la *ley* la mención del *domingo* la propuesta de declarar que el Cristianismo había dejado de existir, con la misma razón, *y esta razón está perfectamente fundada,* la declaración de

que la *ley del sábado* no tiene ya obligatoriedad para los judíos *sería proclamar la disolución del judaísmo"*.[24]

En el Estado moderno desarrollado ocurre exactamente *al revés*. El Estado declara que la Religión, al igual que los demás elementos de vida burguesa, sólo han *comenzado* a existir en toda su extensión tan pronto como él los ha declarado *apolíticos* y los ha confiado, por tanto, a sí mismos. A la supresión de su existencia política, como por ejemplo, a la supresión de la *propiedad* mediante la abolición del *sufragio censitario,* o a la supresión de la *Religión* mediante la abolición de la *iglesia de Estado,* justamente a esta proclamación de su muerte civil corresponde su más poderosa vida, que ahora obedece sin obstáculo ya a sus propias leyes y despliega toda la anchura de su propia existencia.

La *anarquía* es la ley de la sociedad civil emancipada de los *privilegios* estructurantes y la *anarquía de la sociedad civil* es la base del *estado de cosas público* moderno, como el estado de cosas público por su parte es, a su vez, la salvaguardia de esta anarquía. En la misma medida en que ambos se contraponen, se condicionan mutuamente.

c) *Batalla crítica contra la Revolución Francesa*[25]

La *limitación de la masa* había obligado *al* "espíritu", a la Crítica, al señor Bauer, a considerar la *Revolución francesa* no como aquella época de intentos revolucionarios de los franceses en un "sentido *prosaico*", sino *"solamente"* como el *"símbolo"* y la *expresión fantástica*" de sus propias quimeras críticas. *La* Crítica hace

24. B. Bauer, *Die Judenfrage*, pág. 71.

25. En esta sección Marx continúa refiriéndose al trabajo de Bauer anteriormente citado, aparecido en el Cuaderno 8 de la *A. L. Z.* A él pertenecen las frases entrecomilladas.

penitencia por su *"descuido"*, sometiendo la Revolución a un ***nuevo examen***. Al mismo tiempo, castiga al seductor de su inocencia, a "la masa", al comunicarle a la misma los resultados de este "nuevo examen".

"La *Revolución francesa* era un experimento que pertenecía aún, totalmente, al siglo XVIII".

El que un experimento del siglo XVIII, como la Revolución francesa, sea aún, totalmente, un experimento del siglo XVIII, y no un experimento, digamos, del siglo XIX, es una verdad cronológica que parece pertenecer "aún totalmente", a las verdades que "de antemano se comprenden por sí mismas". Ahora bien, en la terminología *de la* Crítica, que está muy prevenida contra la verdad "clara como el sol", semejante verdad se llama un "examen" y encuentra por ello su sitio natural en un "nuevo examen de la Revolución".

"Pero las ideas que la Revolución francesa había alumbrado no condujeron más allá del *estado de cosas* que esa revolución quería superar por la violencia".

Las *ideas* no pueden conducir nunca más allá de una vieja situación universal, sino sólo más allá de las ideas de la vieja situación universal. Las ideas no pueden *ejecutar nada*. Para la ejecución de las ideas hacen falta los hombres que movilicen una fuerza práctica. Por tanto, en su *sentido* literal, esa tesis crítica es también una verdad que se comprende por sí misma; es por tanto, una vez más, un *"examen"*.

La Revolución francesa, que sale indemne de este examen, ha alumbrado ideas que condujeron más allá de las *ideas* de la vieja situación universal. El movimiento revolucionario, que comenzó en 1789 en el *Cercle social*, que en el centro de su trayectoria tuvo como sus principales representantes a *Leclerc* y *Roux*, y que, finalmente, sucumbió momentáneamente con la conspiración de *Babeuf*, había alumbrado la idea comunista, que *Buonarroti*, el amigo de *Babeuf*, introdujo de nuevo en Francia después de la revolución

de 1830. Esta idea, consecuentemente desarrollada, es la *idea* de la *nueva situación universal.*

"Después de que la Revolución, por tanto (!), hubo abolido las delimitaciones feudales dentro de la vida del pueblo, viose obligada a satisfacer e incluso estimular el puro egoísmo de la nacionalidad y, de otra parte a refrenarlo mediante su necesario complemento, el reconocimiento de un ser supremo, mediante esta confirmación superior de la esencia general del Estado, que ha de mantener unidos los átomos sueltos y egoístas".

El egoísmo de la nacionalidad es el egoísmo natural de la esencia general Estado, en contraposición al egoísmo de las delimitaciones feudales. El ser supremo es la confirmación superior de la esencia general del Estado, es decir, de la nacionalidad. ¡No obstante, el Ser supremo ha de *refrenar* el egoísmo de la nacionalidad, es decir, de la esencia general del Estado! ¡Tarea verdaderamente crítica, esta de refrenar un egoísmo mediante su confirmación, y precisamente mediante su confirmación *religiosa,* es decir, mediante su reconocimiento como un ser sobrehumano y libre, por consiguiente, de las trabas humanas! Los creadores del Ser supremo no supieron nada de esta su intención crítica.

El señor *Buchez,*[27] que apoya el fanatismo de la nacionalidad sobre el fanatismo de la religión, comprende mejor a su héroe *Robespierre.*

Roma y Grecia fracasaron contra la nacionalidad. *La* crítica no dice, pues, nada específico sobre la Revolución francesa, cuando hace que ésta fracase contra la nacionalidad. Aun menos dice sobre la nacionalidad, cuando define como *puro* su egoísmo. Este puro egoísmo aparece más bien como un egoísmo muy oscuro, natural, mezclado con carne y sangre, si lo comparamos, por ejemplo, con el puro egoísmo del *Yo fichteano.*[28] Pero si su pureza es sólo rela-

---

27. Philippe-Joseph-Benjamin Buchez (1796-1865) historiador y ensayista francés que, partiendo del saintsimonismo, se convierte en uno de los primeros campeones del llamado catolicismo social. Autor (en colaboración con Roux) de una *Historie parlamentaire de la Revolution Française.*

28. La noción del yo como conciencia absoluta cuya esencia es la acción constituye el principio básico del sistema de Fichte. El yo, cognoscible por intuición

tiva, en contraposición al egoísmo de las delimitaciones feudales, no era necesario "nuevo examen de la revolución" para encontrar que el egoísmo que tiene como contenido una nación es más general o más puro que el egoísmo que tiene por contenido un estamento especial y una especial corporación.

No menos instructivas son las conclusiones *de la* Crítica acerca de la esencia general del Estado. Se reducen a decir que la esencia general del Estado ha de mantener unidos los átomos egoístas sueltos.

Para hablar en rigor y en un sentido prosaico, los miembros de la sociedad civil no son *átomos.* La *cualidad característica* del átomo consiste en no tener *ninguna* cualidad y, por tanto, ninguna relación con otros entes fuera de él, condicionada por su propia *necesidad natural.* El átomo *carece de necesidades, se basta a sí mismo;* el mundo fuera de él es el *vacío* absoluto, es decir, carece de contenido y de sentido, no dice nada, precisamente porque posee en sí mismo *toda plenitud.* El individuo egoísta de la sociedad civil puede, en su representación irreal y en su abstracción sin vida, inflarse hasta convertirse en *átomo,* es decir, en un ente bienaventurado, carente de relaciones y de necesidades, autosuficiente y absolutamente *pleno.* La desdichada *realidad sensible* no se ocupa de su representación; cada uno de sus sentidos le obliga a creer en el sentido del mundo y de los individuos fuera de él, e incluso su *profano* estómago le recuerda diariamente que el mundo *fuera* de él no es un mundo *vacío,* sino justamente *lo que llena.* Cada una de sus actividades esenciales y cualidades, cada uno de sus impulsos vitales, se convierte en *necesidad,* en *urgencia,* que hace a su *egoísmo* perseguir otras cosas y otros hombres fuera de él. Pero como la necesidad de un individuo no tiene un sentido inteligible por sí mismo para el otro individuo egoísta que posee el medio de satisfacer aquella necesidad y, por tanto, no tiene una conexión directa con la satisfacción, cada individuo tiene que crear necesariamen-

intelectual anterior a todo saber, se pone a sí mismo y al ponerse pone lo otro como no-yo. La realidad queda así escindida en dos esferas y si en lo teórico la escisión es superada por una síntesis limitadora de las dos posiciones anteriores según la cual "en el yo se opone al yo divisible un no-yo divisible", en la práctica subsiste como permanente esfuerzo del yo hacia su realización.

te esta conexión convirtiéndose en alcahuete entre la necesidad ajena y los objetos de esta necesidad. Por tanto, la *necesidad natural*, las *cualidades esenciales del hombre* por extrañas que puedan parecer las unas a las otras, el *interés*, mantienen en cohesión a los miembros de la sociedad civil. La vida *civil* y no la vida *política* es su vínculo *real*. No es, pues, el *Estado* el que mantiene unidos los *átomos* de la sociedad civil, sino el hecho de que éstos sean átomos solamente en la *representación*, en el *cielo* de su imaginación, y en la *realidad*, en cambio, entes enormemente distintos de los átomos, es decir, no *egoístas divinos*, sino *hombres egoístas*. Solamente la *superstición política* imagina todavía en nuestros días que la vida civil debe ser mantenida en cohesión por el Estado, cuando en la realidad es, al revés, el Estado el que se halla mantenido en cohesión por la vida civil.

"La colosal idea de *Robespierre* y *Saint-Just* de formar un *"pueblo libre"* que sólo viva según las reglas de la *justicia* y la *virtud* —véase, por ejemplo, el informe de Saint-Just sobre los crímenes de Danton y el otro sobre la policía general—[29] sólo pudo sostenerse durante algún tiempo por medio del terror y era una *contradicción, contra la cual* reaccionaron del modo más cobarde y más pérfido, como de ellos era de esperar, los elementos viles y egoístas de la *entidad pueblo*".

Esta frase *crítico-absoluta*, que caracteriza a un *"pueblo libre"* como una *"contradicción"* contra la que tenían que reaccionar los elementos de la *"entidad pueblo"*, es tan absolutamente vacua, que la *libertad*, la *justicia* y la *virtud*, en el sentido de Robespierre y de Saint-Just, sólo podían ser, por el contrario, manifestaciones de vida de un *"pueblo"* y cualidades de la "entidad pueblo". Robespierre y Saint-Just hablan expresamente de "la libertad, la justicia y la virtud" *antiguas*, pertenecientes solamente a la *"entidad pueblo"*.

---

29. Se trata de los dos informes de Saint-Just ante la Convención Nacional en sus sesiones de 11 y 26 de Germinal del Año II (31 de marzo y 15 de abril de 1794); el primero pronunciado "au nom des comités de salut public et de sûreté générale" y el segundo "sur la police générale". Ambos se encuentran en el T. 32 de la *Histoire parlementaire* de Buchez y Roux, págs. 101 y ss. 323 y ss., respectivamente.

Los *espartanos,* los *atenienses* y los *romanos* en el tiempo de su grandeza eran "pueblos libres, justos y virtuosos".

"¿Cuál, pregunta Robespierre en su discurso sobre los principios de la moral pública (sesión de la Convención del 5 de febrero de 1794),[30] cuál es el principio fundamental del gobierno popular o democrático? La *virtud.* Me refiero a la virtud *pública,* que tan grandes maravillas obró en *Grecia* y *Roma* y que aún las hará más admirable en la Francia republicana; a la virtud, que no es otra cosa que el amor por la patria y por sus leyes". Y en seguida Robespierre califica expresamente a los *atenienses* y a los *espartanos* de *"peuples libres".* Evoca constantemente el recuerdo de la entidad pueblo antigua y cita a sus héroes y a sus corruptores, Licurgo y Demóstenes, Milcíades y Arístides, Bruto y Catilina, César, Clodio y Pisón.

Saint-Just, en su informe sobre la detención de Danton —a que se refiere la Crítica—, dice expresamente:

"El mundo está vacío desde los *romanos,* y solamente su recuerdo lo llena y sigue augurando la *libertad".* Su acusación contra *Danton* va dirigida, a la manera antigua, como contra un *Catilina.*

En el otro informe de *Saint-Just* sobre la *policía general,* se pinta al *republicano* totalmente en el sentido *antiguo,* como un hombre *indoblegable, frugal, sencillo,* etc. La *policía* debe ser, sustancialmente, una institución análoga a la *censura* de los romanos. No falta la mención de Codro, Licurgo, César, Catón, Catilina, Bruto, Antonio y Casio. Finalmente, *Saint-Just* caracteriza con *una palabra* "la *libertad,* la justicia y la virtud" que reclama, cuando dice:

"Que les hommes rèvolutionnaires soient des Romains". Robespierre, Saint-Just y su partido perecieron por haber confundido la antigua *comunidad realista-democrática,* que descansaba en la

30. Rapport ser les principes de morale politique qui doivent guider la Convention nationale dans l'administration interieure de la Republique fait au nom du Comite de salut public, séance du 17 pluviose an II (5-Febrero-1794). Buchez et Roux T. 31, págs. 271 y ss.

esclavitud real, con el *moderno Estado representativo espiritualista democrático,* que descansa sobre la *esclavitud emancipada,* sobre la *sociedad civil.* ¡Qué colosal error, tener que reconocer y sancionar en los *derechos humanos* la moderna sociedad civil, la sociedad de la industria, de la competencia general, de los intereses privados que persiguen libremente sus propios fines, de la anarquía, de la individualidad natural y espiritual extrañada de sí misma y, al mismo tiempo, anular a continuación en algunos individuos concretos las *manifestaciones vitales* de esta sociedad, y querer formar la *cabeza* política de esta sociedad a la manera *antigua!*

Esta ilusión se patentizó trágicamente, cuando Saint-Just, el día de su ejecución, apuntó a la gran tabla de los *derechos humanos* colgada en la sala de la *Conciergerie,* y exclamó con orgulloso amor propio: "*C'est pourtant moi qui ai fait cela*". En aquella tabla se proclamaba precisamente el *derecho* de un *hombre* que no puede ser ya el hombre de la comunidad antigua, del mismo modo que sus relaciones *económicas* e *industriales* no son ya las *antiguas.*

No es éste el lugar para justificar históricamente el error de los *terroristas.*

"Después de la caída de Robespierre, la *ilustración* y el *movimiento político* se precipitaron hacia el punto en que habían de convertirse en botín de *Napoleón,* quien no mucho después del 18 Brumario pudo decir: "Con mis prefectos, mis gendarmes y mis curas, puedo hacer de Francia lo que se me antoje".[31]

La Historia *profana* informa por el contrario: Sólo después de la caída de Robespierre comienza a realizarse *prosaicamente* la ilustración *política,* que había querido *superarse* a sí misma, que había sido *superabundante.* Bajo el gobierno del *Directorio* irrumpe la *sociedad civil* (la misma revolución la había liberado de las trabas feudales y reconocido oficialmente, por mucho que el *terrorismo* hubiera querido sacrificarla a una vida política antigua) en formidables corrientes de vida. Vértigo de empresas comerciales, fiebre de enriquecimiento, delirio de la nueva vida burguesa, cuya prime-

31. B. Bauer, *op. cit.,* págs. 24 y ss.

ra fruición de sí misma es todavía insolente, ligera, frívola, embriagadora; *real* ilustración del *suelo* francés, cuya estructuración feudal había destruido el martillo de la revolución y que las primeras calenturas de los muchos nuevos propietarios someten ahora a un cultivo total; primeros movimientos de la industria liberada: tales son algunos de los signos de vida de la sociedad civil recién nacida. La *sociedad civil* está representada *positivamente* por la *burguesía.* La burguesía *comienza*, pues, su régimen. Los *derechos humanos* dejan de existir *solamente* en *teoría.*

Lo que el 18 Brumario se convirtió en botín de Napoleón no fue, como la Crítica cree, dando sumisamente oídos a un señor von Rotteck y a Welcker,[32] el movimiento revolucionario en general, sino la *burguesía liberal.* Para convencerse de ello basta con leer los discursos de los legisladores de aquel entonces. Se imagina uno haberse trasladado de la Convención Nacional a una Cámara de Diputados actual.

Napoleón fue la última batalla del *terrorismo revolucionario* contra la *sociedad civil*, proclamada también por la Revolución, y contra su política. Es cierto que Napoleón había sabido penetrar ya en la esencia del *Estado moderno* y comprender que éste tiene como base el desarrollo sin trabas de la sociedad civil, el libre juego de los intereses privados, etc. Se decidió a reconocer y proteger estos fundamentos. El no era ningún terrorista soñador. Pero, al mismo tiempo, Napoleón consideraba aun al *Estado* como *fin en sí* y a la vida civil solamente como tesorero y como subalterno suyo, que no tenía derecho a poseer una *voluntad propia. Y llevó a término* el *terrorismo* en cuanto que *sustituyó* la *revolución permanente* por la *guerra permanente.* Satisfizo hasta la saciedad el egoísmo de la nacionalidad francesa, pero reclamó también el sacrificio de los negocios, del disfrute, de la riqueza, etc., de la burguesía, siempre que así lo exigió la finalidad política de la conquista. Si reprimió despóticamente el liberalismo de la sociedad civil —el idealismo político de su práctica cotidiana—, tampoco respetó sus

32. Karl Wenzeslaus Rodecker von Rotteck (1775-1840) historiador y político, autor de una *Historia General.* Friedrich Gottlieb von Welcker (1784-1868) historiador alemán de la Revolución.

intereses *materiales* más sustanciales, el comercio y la industria, cuándo éstos chocaban con sus intereses políticos. Su desprecio por los *hommes d'affaires* industriales era el complemento de su desprecio por los *ideólogos*. También en el interior combatía en la sociedad civil al enemigo del Estado que para él valía todavía como un fin absoluto. Así en una sesión del Consejo de Estado declaró que no toleraría que el poseedor de extensas tierras las cultivase o no, a su capricho. Asimismo concibió el plan de someter el comercio al Estado mediante la apropiación del *roulage*.[33] Comerciantes franceses prepararon el acontecimiento que hizo estremecerse por vez primera el poder de Napoleón. Los agiotistas de París le obligaron, mediante una situación de penuria artificialmente provocada, a demorar en cerca de dos meses la iniciación de la campaña rusa y a lanzarla así en una época del año demasiado tardía.

Así como en Napoleón volvió a enfrentarse el terrorismo revolucionario con la burguesía liberal, en la Restauración, con los Borbones, se enfrentó a ella, una vez más, la contrarrevolución. En 1830 realizó por fin sus deseos del año 1789, sólo que con la diferencia de que ahora se había *completado* su *ilustración política,* que ya no veía en el Estado constitucional representativo el Estado ideal, que ya no creía en su aspiración a salvar el mundo o a alcanzar fines humanos de carácter general, sino que lo había reconocido ya como la expresión *oficial* de su poder *exclusivo* y el reconocimiento *político* de su interés *particular.*

La historia de la Revolución francesa, que data de 1789, no concluye todavía en 1830, cuando uno de sus momentos, enriquecido ahora con la conciencia de su significación *social,* logró el triunfo.

d) *Batalla crítica contra el materialismo francés*

"El *spinozismo,* tanto en su desarrollo francés, que convertía la materia en sustancia, como en su forma teísta, que daba a la materia un nombre más espiritual, había dominado el siglo XVIII.

33. Se trata del proyecto napoleónico de convertir el transporte de mercancías en monopolio estatal.

La *escuela francesa de los partidarios de Spinoza* y los teístas eran solamente dos sectas que disputaban acerca del verdadero sentido de *su sistema* . . . El sencillo destino de esta Ilustración fue su hundimiento en el *Romanticismo,* después de haberse tenido que entregar prisionera a la reacción que comenzó dentro del movimiento francés".[34]

Hasta aquí *la* crítica.

A la historia crítica del materialismo francés opondremos, en breve bosquejo, su historia profana, su historia de masa. Conoceremos así, llenos de respeto, el abismo que media entre la Historia tal y como realmente ha acaecido y tal y como acaece con arreglo al decreto de la "crítica absoluta", creadora por igual de lo viejo y de lo nuevo. Finalmente, obedientes a los preceptos *de la* Crítica, "haremos objeto de un detenido estudio" el "por qué", el "de dónde" y el "hacia dónde" de la Historia crítica.

Para hablar con *rigor* y en *sentido prosaico,*[35] la Ilustración francesa del siglo XVIII y, concretamente, el *materialismo francés,* no fue solamente una lucha tanto contra las instituciones políticas existentes como contra la Religión y la Teología imperantes, sino también, y en la misma medida, una lucha *abierta, declarada,* contra la *metafísica del siglo XVII* y contra *toda metafísica,* especialmente contra la de *Descartes, Malebranche, Spinoza* y *Leibniz.* Se oponía la *filosofía* a la *metafísica,* como *Feuerbach,* en su primera decisiva salida en contra de Hegel, oponía a la *embriagada especulación* la *sobria filosofía.* La *metafísica* del siglo XVII, expulsada del campo de batalla por la Ilustración francesa y, especialmente, por el *materialismo francés* del siglo XVIII, alcanzó su *victoriosa* y *plena restauración* en la *filosofía alemana,* y especialmente en la *filosofía especulativa alemana* del siglo XIX. Después que *Hegel* la hubo fundido de un modo genial con toda la metafísica anterior y con el idealismo alemán, instaurando un reino metafísico universal, al ataque contra la teología vino a corresponder de nuevo, como en el siglo XVIII, el ataque contra la *metafísica especulativa* y contra *toda*

34. B. Bauer, *op. cit.*, pág. 25.
35. *Ibid.*, pág. 24.

metafísica. Esta sucumbirá para siempre a la acción del *materialismo,* llevado ahora a su término por la labor de la *especulación* misma y coincidente con el *humanismo.*

"Para hablar con *rigor* y en un *sentido prosaico",* hay *dos direcciones* del *materialismo francés,* una de las cuales trae su origen de *Descartes,* y la otra de *Locke.* La segunda constituye, *preferentemente,* un elemento cultural francés y desemboca directamente en el *socialismo.* La primera, el materialismo *mecánico,* se confunde con la propia *ciencia natural* francesa. Ambas tendencias se entrecruzan en el curso del desarrollo. En el materialismo francés directamente entroncado con *Descartes* no tenemos por qué entrar en detalle, como tampoco en la escuela francesa de *Newton* ni en el desarrollo de la ciencia natural francesa, en general.

Bastará, pues, con lo siguiente:

En su *física, Descartes* había conferido a la *materia* fuerza autocreadora y concebido el movimiento *mecánico* como su acto vital. Había separado totalmente su *física* de su *metafísica. Dentro de* su física, la única *sustancia,* el fundamento único del ser y del conocimiento, es la *materia.*

El materialismo francés *mecánico* se apropió de la *física* de *Descartes,* en contraposición con su metafísica. Sus discípulos eran *antimetafísicos* de profesión, es decir, *físicos.*

Esta escuela comienza con el *médico Leroy,* alcanza su apogeo con el médico *Cabanis,* tiene como centro al médico *Lamettrie.*[37] Aún vivía Descartes cuando Leroy transfirió al alma humana la construcción cartesiana del animal —como, de modo análogo, en el siglo XVIII, *Lamettrie*—, explicó el alma como *una modalidad del cuerpo* y las ideas como *movimientos mecánicos.* Leroy llegó incluso a creer que Descartes había guardado en secreto su verdadera opinión. Descartes protestó. A fines del siglo XVIII, *Cabanis* dio

---

37. Georges Leroy vivió de 1723 a 1789, Pierre-Jean-George Cabanis de 1757 a 1808 y Julien Offray de Lamettrie de 1709 a 1751.

cima al materialismo cartesiano, con su obra titulada *Rapports du physique et du moral de l'homme.*[38]

El materialismo *cartesiano* sigue existiendo en Francia todavía hoy. Obtiene sus grandes éxitos en la *ciencia natural mecánica,* a la que poco se le podrá reprochar el *romanticismo,* por hablar con *rigor* y en *un sentido prosaico.*

La *metafísica* del siglo XVII, representada en Francia principalmente por *Descartes,* tuvo por *antagonista* desde la hora de su nacimiento al *materialismo.* Éste se enfrentó personalmente a Descartes en la figura de *Gassendi,*[39] el restaurador del materialismo *epicúreo.* El materialismo francés e inglés se mantuvo siempre en una rotunda relación con *Demócrito* y *Epicuro.* Otra oposición encontraba la metafísica cartesiana en el materialista *inglés Hobbes.* Gassendi y Hobbes triunfaron mucho después de morir sobre su adversario, en el momento mismo en que éste imperaba ya como una potencia oficial en todas las escuelas de Francia.

Ha señalado *Voltaire* que la indiferencia de los franceses del siglo XVIII ante las disputas de los jesuitas y los jansenistas no se debía tanto a la filosofía como a las especulaciones financieras de *Law.* Así, el colapso de la metafísica del siglo XVII sólo puede explicarse a base de la teoría materialista del XVIII en la medida en que se explica este mismo movimiento teórico partiendo de la conformación práctica de la vida francesa en aquel entonces. Vida orientada hacia el inmediato presente, hacia el goce del mundo y los intereses seculares, hacia el mundo *terrenal.* A su práctica antiteológica y antimetafísica, a su práctica materialista tenían necesariamente que corresponder teorías antiteológicas, antimetafísicas, materialistas. La metafísica había perdido, *prácticamente,* todo crédito. Aquí, sólo tenemos que bosquejar brevemente la trayectoria *teórica.*

En el siglo XVII, la metafísica (basta pensar en Descartes, Leibniz, etc.) estaba todavía mezclada con un contenido *positivo,* pro-

38. Este título corresponde a la 2ª edición (2 vols. París, 1824); la primera aparecida en 1802, se titulaba *Traité du physique et du moral de l'homme.*

39. Pierre Gassendi (1592-1655), famoso como físico y matemático.

fano. Hizo descubrimientos en las matemáticas, la física y otros ciencias determinadas, que parecían caer dentro de su ámbito. Esta apariencia quedó destruida ya a fines del siglo XVIII. Las ciencias positivas se habían separado de la metafísica y se habían creado ámbitos independientes. Toda la riqueza metafísica consistía ya sólo en entes especulativos y objetos celestiales, precisamente en el momento en que los seres reales y las cosas terrenales comenzaban a atraer hacia sí todo el interés. La metafísica se había vuelto insulsa. En el mismo año en que morían los últimos grandes metafísicos franceses del siglo XVII, Malebranche y Arnauld, nacían *Helvetius* y *Condillac*.[41]

El hombre que *teóricamente* hizo perder su *crédito* a la metafísica del siglo XVII y a toda metafísica fue *Pierre Bayle*.[42] Su arma era el *escepticismo,* forjado a base de las mismas fórmulas mágicas metafísicas. El mismo partió inicialmente de la metafísica cartesiana. Y así como *Feuerbach* fue impulsado por la lucha contra la teología especulativa, a la lucha contra la *filosofía especulativa* precisamente porque vio en la especulación el último puntal de la teología, porque tuvo que obligar a los teólogos a replegarse de la seudociencia a la fe *tosca* y repulsiva, así también la duda religiosa empujó a Bayle a la duda en la metafísica que sustentaba a aquella fe. De aquí que sometiese a crítica la metafísica en toda su trayectoria histórica. Se convirtió en su historiador para escribir la historia de su muerte. Refutó, preferentemente a *Spinoza* y *Leibniz.*

Pierre Bayle, mediante la desintegración escéptica de la metafísica, no sólo preparó la acogida en Francia del materialismo y de la filosofía del sano sentido común. Anunció la *sociedad atea,* que pronto comenzaría a existir, mediante la *prueba* de que *podía existir* una sociedad en que todos fueran ateos, de que un ateo *podía* ser un hombre honrado y de que lo que degrada al hombre no es el ateísmo, sino la superstición y la idolatría.

---

41. La afirmación no es del todo exacta: Condillac nació, efectivamente, en 1714, el mismo año en que murió Malebranche, pero Helvetius nació el año siguiente (1715) y el teólogo Antoine Arnauld había muerto veinte años antes, en 1694.

42. Pierre Bayle (1647-1706) autor de un *Dictonnaire historique et critique* que anuncia ya el espíritu de la ilustración.

Pierre Bayle fue, según la expresión de un escritor francés, *"el último de los metafísicos en el sentido del siglo XVII* y el *primero de los filósofos en el sentido del XVIII".*

Además de la refutación negativa de la teología y de la metafísica del siglo XVII, se necesitaba un sistema *positivo, antimetafísico.* Se necesitaba un libro que elevase a sistema y fundamentara teóricamente la práctica de vida de la época. La obra de *Locke* sobre el *Origen del entendimiento humano*[43] vino como anillo al dedo del otro lado del Canal. Fue acogida con gran entusiasmo, como invitado a quien se aguarda impacientemente.

Cabe preguntarse: ¿Es *Locke,* acaso, un discípulo de *Spinoza?* La Historia "profana" podría contestar:

El materialismo es un fruto *espontáneo* de la *Gran Bretaña.* Ya su escolástico *Duns Escoto* se preguntaba *"si la materia no podría pensar".*[44]

Para poder obrar este milagro se refugiaba en la omnipotencia divina, es decir, obligaba a la propia *teología* a predicar materialismo. Era, además, *nominalista.* Entre los materialistas ingleses se encuentra como un elemento fundamental el nominalismo, que es, en general, la *primera expresión* del materialismo.

El verdadero patriarca del *materialismo inglés* y de toda la ciencia *experimental moderna* es Bacon. La ciencia de la naturaleza es, para él, la verdadera ciencia, y la física *sensorial* la parte más importante de la ciencia de la naturaleza. Sus autoridades son, frecuentemente, *Anaxágoras,* con sus *homeomerías,* y *Demócrito,* con sus átomos. Según su doctrina, los *sentidos* son infalibles y la *fuente* de todos los conocimientos. La ciencia es *ciencia experimental,* y consiste en aplicar un *método racional* a lo dado por los sentidos. La inducción, el análisis, la comparación, la observación y la experimentación son las principales condiciones de un método racional. Entre las cualidades innatas de *la materia,* la primera y primordial

---

43. *An Essay Concerning Human Understanding,* se publicó por vez primera en Londres en 1690.

44. Nacido hacia 1270, murió en 1308.

es el *movimiento,* no sólo en cuanto movimiento *mecánico* y *matemático,* sino, más aún, en cuanto *impulso, espíritu* vital, *tensión,* como *tormento* —para emplear la expresión de Jacobo Böhme[45]— de la materia. Las formas primitivas de ésta son *fuerzas esenciales* vivas, individualizadoras, inherentes a ella y que producen las diferencias específicas.

En *Bacon,* como en su primer creador, el materialismo encierra todavía en sí, de un modo candoroso, los gérmenes de un desarrollo omnilateral. La materia sonríe en su esplendor poético-sensorial a todo el hombre. En cambio, la doctrina aforística misma es un hervidero de inconsecuencias teológicas.[46]

En su ulterior desarrollo, el materialismo se hace *unilateral. Hobbes* es el *sistematizador* del materialismo *baconiano.* La sensoriedad pierde sus flores y se convierte en la sensoriedad abstracta del *geómetra.* El movimiento *físico* es sacrificado al movimiento *mecánico* o *matemático;* la *geometría* es proclamada como la ciencia fundamental. El materialismo se torna *misántropo.* Para poder superar en su propio campo el espíritu *misantrópico* y *descarnado,* el materialismo tiene que matar su propia carne y hacerse *asceta.* Se presenta como un *ente intelectivo,* pero desarrollando también la implacable consecuencia del intelecto.

Si la sensorialidad suministra al hombre todos los conocimientos, demuestra Hobbes partiendo de Bacon, la intuición, el pensamiento, la representación, etc., no son sino fantasmas del mundo corpóreo más o menos despojado de su forma sensible. Lo único que puede hacer la ciencia es poner nombre a estos fantasmas. *Un* solo nombre puede aplicarse a varios. Y puede haber, incluso, nombres de nombres. Pero sería una contradicción hacer, de una parte, que todas las ideas encuentren su origen en el mundo de los sentidos y, de otra parte, afirmar que una palabra sea algo más que eso, que, además de las entidades siempre concretas que nos representamos, existan entidades generales. Una *sustancia in-*

45. Jakob Böhme (1575-1624) célebre místico y teósofo alemán.
46. Se refiere a la filosofía moral de los siglos XVII y XVIII, expresada en aforismos.



La *Rheinische Zeitung* fue fundada en Colonia a finales de 1841 por un grupo de activistas del neohegelianismo, encabezado por George Jung y Moses Hess. Con ella se pretendía crear un portavoz del liberalismo radical capaz de enfrentarse con la conservadora *Kölnische Zeitung*. Aunque Marx fue desde el comienzo incluido entre los redactores, su colaboración no empezó hasta mayo de 1842. Desde este momento fue el principal animador del periódico, de cuya jefatura de redacción se encargó el 15 de octubre del mismo año. Poco después de esta fecha, con motivo de un artículo sobre el proyecto de ley de divorcio, publicado por el gobierno prusiano, estalló el conflicto que amenazaba desde la fundación del periódico y éste fue clausurado por un decreto del ministro Eichhorn, que entró en vigor el 1º de abril de 1843. En la litografía el ministro Eichhorn es simbolizado por una ardilla (Eichhorn en alemán) que dispara contra una bandada de pájaros en libertad y envía un águila prusiana a torturar al cautivo. Las ciudades renanas (Aachen, Colonia, Düsseldorf, Elberfeld, Tréveris y Coblenza) consuelan al prisionero y piden gracia.

corpórea representa, por el contrario, el mismo contrasentido que un *cuerpo incorpóreo. Cuerpo, ser, sustancia* es una y la misma idea *real.* No es posible separar el pensamiento de una materia *que* piensa. Esta es el sujeto de todos los cambios. La palabra *infinito carece de sentido,* a menos que signifique la capacidad de nuestro espíritu para añadir sin fin. Como sólo lo material es perceptible y susceptible de ser sabido, *no* se sabe nada de la existencia de Dios. Sólo mi propia existencia es segura. Toda pasión humana es un movimiento mecánico que termina o comienza. Los objetos de los instintos son el bien. El hombre se halla sometido a las mismas leyes que la naturaleza. Poder y libertad son idénticos.

Hobbes había sistematizado a Bacon, pero sin entrar a fundamentar más a fondo su principio fundamental, el origen de los conocimientos y las ideas partiendo del mundo de los sentidos.

Locke, en su ensayo sobre el origen del entendimiento humano, fundamenta el principio de Bacon y Hobbes.

Así como Hobbes destruyó los prejuicios *teístas* del materialismo baconiano, así también Collins, Dodwell, Coward, Hartley, Priestley[47] etc., echan por tierra la última barrera teológica del sensualismo lockeano. El teísmo no es, por lo menos para el materialista, más que un modo cómodo e indolente de deshacerse de la religión.

Ya hemos dicho cuán a punto vino para los franceses la obra de Locke. Este había fundado la filosofía del *bon sens,* del sano sentido común, es decir, había dicho por medio de un rodeo que no existen filósofos distintos del buen sentido de los hombres y del entendimiento basado en él.

El discípulo *directo* de Locke y su intérprete *en Francia,* Condillac, dirigió inmediatamente el sensualismo lockeano contra la *metafísica* del siglo XVII. Demostró que los franceses la habían repudiado con razón; como un simple amaño de la imaginación y de

---

47. John Anthony Collins vivió de 1676 a 1729, el médico William Coward de 1656 a 1725, el teólogo Henry Dodwell de 1641 a 1711, David Hartley (o Harfely) de 1705 a 1757 y el gran físico-químico Joseph Priestley de 1733 a 1804.

los prejuicios teológicos. Publicó una refutación de los sistemas de *Descartes, Spinoza, Leibniz y Malebranche.*

En su obra titulada *L'essai sur l'origine des connaissances humaines,*[48] desarrolló los pensamientos de Locke y demostró que eran obra de la experiencia y del hábito, no sólo el alma, sino también los sentidos, no sólo el arte de construir ideas sino también el arte de la recepción sensorial. De la *educación* y de las *circunstancias externas* depende, por tanto, todo el desarrollo del hombre. Condillac sólo fue desplazado de las escuelas francesas al llegar la filosofía ecléctica.[49]

La diferencia entre el materialismo *francés* y el materialismo *inglés* es la diferencia entre ambas nacionalidades. Los franceses dotaron al materialismo inglés de espíritu, de carne y de sangre, de elocuencia. Le infundieron el temperamento y la gracia que aún no tenía, lo *civilizaron.*

En *Helvetius,* el cual parte también de Locke, adquiere el materialismo su carácter propiamente francés. Helvetius lo concibe con referencia inmediata a la vida social (Helvetius, *De l'homme*).[50] Las cualidades sensibles y el amor propio, el goce y el interés personal bien entendido, son el fundamento de toda moral. La igualdad natural de las inteligencias humanas, la necesidad del progreso de la razón y de la industria, la bondad natural del hombre, la omnipotencia de la educación, son momentos fundamentales de su sistema.

Una combinación del materialismo cartesiano y del materialismo inglés se encuentra en las obras de *Lamettrie.* Este utiliza has-

48. Publicada en Amsterdam en 1746.

49. Por filosofía ecléctica o espiritualismo ecléctico suele entenderse el sistema originado en la obra de Victor Cousin (1792-1867) que constituyó la filosofía oficial de la Francia de Luis Felipe y encontró una amplia difusión en España, Italia e Hispanoamérica, especialmente Cuba. Es, en palabras de Cousin (*Du Vraie, du Beau, du Bien.* Discurso prel.) "un eclecticismo ilustrado que, juzgando con equidad e incluso con benevolencia todas las escuelas, les pida prestado lo que tienen de verdadero y elimine lo que tienen de falso".

50. *De l'homme, de ses facultés intellectuelles et de son education* (T. I y II, Londres, 1723).

ta en sus detalles la física de Descartes. Su *"l'homme machine"*[51] es un desarrollo según la muestra del animal-máquina de Descartes. En el *Système de la nature* de Holbach,[52] la parte física reside también en la combinación del materialismo francés y el inglés, lo mismo que la parte moral descansa, esencialmente, sobre la moral de Helvetius. El materialista francés aún más próximo a la metafísica, razón por la cual es alabado por Hegel, *Róbinet* (*De la nature*)[53] se remite expresamente a *Leibniz.*

No es necesario que hablemos de Volney, Dupuis, Diderot,[54] etc., como tampoco de los fisiócratas, después de haber puesto de relieve cómo el materialismo francés tiene su doble ascendencia en la física cartesiana y en el materialismo de los ingleses y de haber señalado la oposición del materialismo francés frente a la *metafísica* del siglo XVII, a la metafísica de Descartes, Spinoza, Malebranche y Leibniz. Esta oposición será visible a los alemanes a partir del momento en que ellos mismos se coloquen en oposición frente a la *metafísica especulativa.*

Así como el materialismo *cartesiano* desemboca en la *auténtica Ciencia de la naturaleza,* la otra tendencia del materialismo francés viene a desembocar directamente en el *socialismo* y en el *comunismo.*

No se requiere una gran perspicacia para darse cuenta del necesario entronque que guardan con el socialismo y el comunismo las doctrinas materialistas sobre la bondad originaria y la capacidad intelectiva igual de los hombres, sobre la fuerza todopoderosa de la experiencia, el hábito, la educación, la influencia de las circunstancias externas sobre el hombre, la alta importancia de la

---

51. *De l'homme machine* en *Oeuvres philosophiques,* Londres, 1751, págs. 9 y ss.

52. *Système de la nature, ou des lois du monde physique et du monde moral,* París, 1770.

53. Jean Baptiste - René Robinet (1735-1820), *De la nature* (T. I-IV) Amsterdam, 1761-1766. Hegel se refiere a él en su *Historia de la Filosofía.*

54. Constantin-François Chasseboeuf, conde de Volney (1757-1820), historiador y lingüista, es un típico sabio "ilustrado"; Charles François Dupuis (1742-1809) fue conocido sobre todo por un ensayo *L'origine de tous les cultes ou la Religion Universelle.* Diderot, el Director de la *Enciclopedia,* vivió de 1713 a 1784.

industria, la legitimidad del goce, etc. Si el hombre se forma todos sus conocimientos, sensaciones, etc., a partir del mundo de los sentidos y de la experiencia dentro de este mundo, lo que procede es, por tanto, organizar el mundo empírico de tal modo que el hombre experimente y se asimile en él lo verdaderamente humano, que se experimente a sí mismo en cuanto hombre. Si el interés bien entendido es el principio de toda moral, lo que procede es que el interés privado del hombre coincida con el interés humano. Si el hombre no es libre en sentido materialista, es decir, si es libre, no por la fuerza negativa de poder evitar esto y aquello, sino por el poder positivo de hacer valer su verdadera individualidad, no deberán castigarse los crímenes en el individuo, sino destruir las raíces antisociales del crimen y dar a cada cual el ámbito social para su exteriorización vital esencial. Si el hombre es producto de las circunstancias, hay que formar humanamente las circunstancias. Si el hombre es social por naturaleza, entonces sólo en el seno de la sociedad desarrolla su verdadera naturaleza y se debe medir el poder de su naturaleza no por el poder del individuo aislado, sino por el poder de la sociedad.

Esta tesis y otras parecidas las encontramos casi al pie de la letra ya en los materialistas franceses más antiguos. No es éste el lugar para enjuiciarlas. Característica de la tendencia socialista del materialismo es la *Apología del vicio,* de Mandeville,[55] un antiguo discípulo inglés de Locke. Demuestra que en la *actual* sociedad los vicios son *indispensables* y *útiles.* Lo que no es, por cierto, una apología de la sociedad actual.

Fourier[56] parte directamente de la doctrina de los materialistas franceses. Los *babouvistas* eran materialistas toscos e inciviles, pero también el comunismo desarrollado procede *directamente* del *materialismo francés.* Este reemigra en efecto a su tierra natal, a Ingla-

---

55. Bernard de Mandeville (1670-1733) *The Fable of the Bees, or Private Vices made Public Benefits,* Londres 1714.

56. Charles Fourier (1772-1837), pensador socialista que ve en la universalización del falansterio el único remedio para los males de la humanidad. Sobre Fourier vid. Pedro Bravo. *El socialismo premarxista,* IEP. Caracas, 1961.

terra, bajo la forma que le había dado Helvetius. *Bentham*[57] erige sobre la moral de Helvetius su sistema del ***interés bien entendido,*** del mismo modo que *Owen,*[58] partiendo del sistema de *Bentham,* funda el comunismo inglés. Desterrado en Inglaterra, el francés *Cabet*[59] es estimulado por las ideas comunistas de allá y retorna a Francia para hacerse aquí el representante más popular, aún cuando el más superficial, del comunismo. Los comunistas franceses más científicos, *Dézamy, Gay*[60] y otros, desarrollan, al igual que Owen, la teoría del *materialismo* como teoría del ***humanismo real*** y base *lógica* del *comunismo.*

---

57. Jeremy Bentham, el padre del utilitarismo inglés, vivió de 1748 a 1832, Marx cita más adelante el siguiente pasaje de su obra *Theorie des peines et recompenses* (París, 1835): L'intérêt des individus doit céder à l'intérêt public. Mais... qu'est ce que cela signifie?, etc.

58. Robert Owen (1771-1858), tras lograr grandes éxitos como empresario se consagró a la tarea de organizar la clase obrera y fue el gran animador del sindicalismo inglés en sus comienzos. Vid. P. Bravo, *op. cit.*

59. Etienne Cabet (1788-1856) autor de un sistema de socialismo utópico que expuso en su famoso *Voyage en Icarie* e intentó llevar a la práctica, sin éxito, en Norteamérica. Vid. P. Bravo, *op. cit.*

60. Théodore Dezamy (1803-1850) comunista francés, tomó parte en la Revolución de 1848; Jules Gay (1807-1876?) editor del periódico *Le Communiste.*

CAPITULO VIII

DESCENSO AL MUNDO Y TRANSFIGURACION DE LA "CRITICA CRITICA" O LA "CRITICA CRITICA" COMO RUDOLPH, PRINCIPE DE GEROLDSTEIN.[61]

4. *El misterio revelado del "punto de vista"*

"La ciencia... no tiene *nunca* que entendérselas *con este individuo concreto* o con *este determinado punto de vista...* Ciertamente que no dejará de hacerlo y de *abolir* los *límites de un punto de vista,* si vale la pena hacerlo y este límite tiene realmente una significación humana general; pero lo concibe como *pura categoría y determinabilidad de la autoconciencia* y habla, por tanto, solamente para quienes tengan la audacia de elevarse a la *generalidad de la autoconciencia,* es decir, para quienes no se empeñen en mantenerse con toda fuerza dentro de aquel límite" (*Anecdota,* t. II, p. 127).[62]

El *misterio* de esta audacia baueriana es la *Fenomenología hegeliana.* Como Hegel pone aquí en lugar del *hombre* la *autoconciencia,* la realidad humana *más diversa* aparece solamente como una *determinada* forma, como una *determinación de la autoconciencia.* Pero una simple determinación de la autoconciencia es una *"pura categoría"*, un mero "pensamiento", que yo puedo, por tanto, superar en el pensar "puro" y sobrepasar por el mismo camino. En la *Fenomenología* de Hegel se dejan *en pie* los fundamentos *materiales, sensibles, objetivos,* de las diferentes formas extrañadas de la autoconciencia humana, y toda la obra destructiva da como resultado la *más conservadora Filosofía,* puesto que cree haber su-

---

61. *Vid.* nota Nº 15.

62. *Anekdota zur neuesten deutschen Philosophie und Publizistik,* editada por Arnold Ruge, Zurich y Winterthur 1843.

perado el *mundo objetivo,* el mundo sensible y real, tan pronto como lo convierte en una mera *determinación de la autoconciencia* y que puede disolver también al adversario hecho *etéreo* en el *"éter del pensamiento puro".* La *Fenomenología* termina, por tanto, consecuentemente, sustituyendo toda la realidad humana por el *"saber absoluto"; saber,* porque es esta la única modalidad de existencia de la autoconciencia y porque la autoconciencia se considera como la modalidad única de existencia del hombre; saber *absoluto,* precisamente porque la autoconciencia sólo se sabe a *sí misma* y no se ve ya entorpecida por ningún mundo objetivo. Hegel hace del hombre el *hombre de la autoconciencia,* en vez de hacer de la autoconciencia la *autoconciencia del hombre,* del hombre real, y que, por tanto, vive también en un mundo real, objetivo y se halla condicionado por él. Pone el mundo de *cabeza,* y puede así disolver también *en la cabeza* todos los límites, con lo cual, naturalmente, se mantienen en pie *para la sensorialidad mala,* para el hombre *real.* Además, considera necesariamente como límite cuanto delata la *limitación de la autoconciencia general,* toda sensorialidad, realidad e individualidad del hombre y de su mundo. Toda la *Fenomenología* se propone demostrar que *la autoconciencia* es la *única* realidad *y toda la realidad.*

En los tiempos modernos, el señor Bauer ha rebautizado al saber absoluto como *crítica,* y a la determinación de la autoconciencia como *punto de vista,* nombre que suena a profano. En las *Anecdotis,* todavía van emparejados los dos nombres, y el punto de vista se comenta todavía con la determinación de la autoconciencia.

Porque el *"mundo religioso en cuanto mundo religioso"* sólo *existe* como el mundo de la *autoconciencia,* al crítico crítico —teólogo ex profeso— no puede ocurrírsele que exista un mundo en el que *conciencia* y *ser* son cosas distintas, mundo que sigue en pie lo mismo que antes si yo suprimo simplemente su existencia intelectiva, su existencia como categoría, como punto de vista, es decir, si yo modifico mi propia conciencia subjetiva, sin hacer cambiar por ello la realidad objetiva de un modo realmente objetivo, es decir, sin hacer cambiar mi propia realidad *objetiva,* la mía propia y la de los demás hombres. Por eso la especulativa *identidad mística*

de *ser* y *pensamiento* se repite, en la Crítica, como la misma identidad mística de *práctica* y *teoría.* De ahí su enojo contra la práctica que pretende ser algo distinto de la teoría y contra la teoría que aspira a ser algo distinto de la disolución de una determinada *categoría* en la *"ilimitada generalidad de la autoconciencia".* Su propia teoría se limita a explicar todo lo determinado como una antítesis de la ilimitada generalidad de la autoconciencia y, por tanto, a declararlo nulo, como ocurre, por ejemplo, con el Estado, la propiedad privada, etc. Cuando lo que hay que demostrar, por el contrario, es cómo el Estado, la propiedad privada, etc., convierten a los hombres en abstracciones o por qué son productos del hombre *abstracto,* en vez de ser la realidad del hombre individual y concreto.

De suyo se comprende, finalmente, que si la *Fenomenología* hegeliana, a pesar de su pecado original especulativo, ofrece en muchos puntos los elementos de una característica real de las relaciones humanas, el señor Bruno y consortes sólo nos entregan, por el contrario, una caricatura carente de contenido, caricatura que se contenta con desgajar de un producto espiritual o incluso de las relaciones y los movimientos reales una determinación, convertir esta determinación en una determinación del pensamiento, en una *categoría,* y hacer pasar esta categoría por el *punto de vista* del producto, de la relación y del movimiento, para enseguida, con la vieja y sesuda sabiduría del punto de vista de la abstracción, de la categoría general, de la autoconciencia general, poder mirar triunfalmente por encima del hombro a esta determinación.

Así como para Rudolph todos los hombres adoptan el punto de vista del bien o del mal y son enjuiciados con arreglo a estas dos representaciones fijas, así también para el señor Bauer y consortes adoptan el punto de vista de la *Crítica* o el de la *masa.* Uno y otros, sin embargo, convierten a los *hombres reales* en *puntos de vista abstractos.*

Notas de Lectura

LOS ELEMENTOS DE ECONOMIA POLITICA, DE JAMES MILL

Entregado de lleno al estudio de la Economía durante su estancia en París, Marx se sumergió, decía Arnold Ruge, en "un infinito mar de libros" que extractaba y ocasionalmente comentaba en sus cuadernos de notas. Ocho de estos cuadernos correspondientes al período parisiense se han conservado. En ellos están resumidas, entre otras, las obras de Adam Smith, Ricardo, McCulloch, Say, Boisguillebert, Buret, Destutt de Tracy, etc., leídas, en la mayor parte de los casos, en traducción francesa. En uno de estos cuadernos con un total de 35 grandes páginas in 2º hay 17 (en las demás hay resúmenes de Jenofonte y Ricardo) dedicadas a resumir los Elementos de Economía *de James Mill, estudiados por Marx en la traducción francesa de J. I. Parisot. En dos ocasiones, a propósito del dinero y del intercambio, Marx interrumpe el resumen para hacer largos comentarios en los que enfrenta sus propias ideas con los principios económicos de Mill en particular y de la Economía clásica en general.*

Pese a la importancia de estos comentarios, que aclaran a nuestro juicio de manera insuperable los fundamentos del pensamiento marxista, han sido hasta ahora poco tenidos en cuenta en los estudios sobre Marx aunque para algún marxólogo tan destacado como Maximilien Rubel, en ellos "esboza Marx por primera vez el fundamento ético de su obra: su concepción del hombre integral".

Esta importancia fundamental justifica, creemos, la inclusión de estas simples notas de lectura, no destinadas a la publicación, en una antología del pensamiento marxista.

Hemos hecho la traducción a partir del texto alemán recogido en el vol. III de la Sección I de la edición de Obras Completas *de Marx y Engels, en donde por vez primera fue publicado.*

NOTAS DE LECTURA

James Mill, *Elements d'économie politique.* Traduits par J. T. Parisot, París, 1823.

En esa compensación del dinero y del valor del metal, así como en la exposición de los costos de producción como único factor en la determinación del valor, incurre Mill (como en general la escuela de Ricardo) en el error de enunciar la *ley abstracta* sin enunciar el cambio o continua superación de la ley, sólo a la cual debe ésta su existencia. Si es una ley *permanente* que, por ejemplo, los costos de producción determinan en última instancia (o más bien en la correspondencia periódica, ocasional, de la oferta y la demanda) el precio (el valor), también es una *ley* igualmente *permanente* que esta relación no siempre se da, es decir, que valor y costos de producción no están en una relación necesaria. En efecto, demanda y oferta siempre coinciden sólo momentáneamente mediante la precedente oscilación de oferta y demanda, mediante la desproporción entre costos de producción y valor de cambio, así como esa oscilación y esa desproporción sigue también de nuevo a la momentánea coincidencia. Este movimiento *real* del que aquella ley es sólo un momento abstracto, ocasional y unilateral, es transformado por los modernos economistas en accidente, en algo no esencial ¿Por qué? Porque si quisieran expresar ese movimiento en forma abstracta, en las fórmulas agudas y exactas a que reducen la Economía Política, la fórmula fundamental tendría que decir: En la Economía Política la ley está determinada por su contrario, por la ausencia de legalidad. La verdadera ley de la Economía Política es el azar, de cuyo movimiento nosotros, los científicos, fijamos arbitrariamente algunos momentos en forma de leyes.

Muy bien expresada y captando la esencia de la cosa en un concepto está la cuestión al describir Mill el *dinero* como *mediador*

del intercambio. La esencia del dinero no está, inicialmente, en que en él se enajene la propiedad, sino en que la *actividad mediadora* o movimiento mediador, el acto *humano,* social, a través del cual los productos del hombre se completan recíprocamente, se *extraña* y adquiere la propiedad de una *cosa material* exterior al hombre, del dinero. En cuanto que el hombre enajena esta actividad mediadora está activo sólo como hombre extraviado, deshumanizado; la *relación* misma de las cosas, la operación humana con ellas, se convierte en la operación de un ser situado fuera del hombre y sobre el hombre. Mediante este *mediador extraño* (en lugar de ser el hombre mismo mediador para el hombre como debería ser) contempla el hombre su voluntad, su actividad, su relación con otros, como un poder independiente de él y de ellos. Su esclavitud llega, pues, al colmo. Es claro que este *mediador* se convierte entonces en *Dios real,* pues el mediador es el *poder real* sobre aquello que para mí media. Su culto se convierte en fin autónomo. Los objetos, separados de este mediador, han perdido su valor. En consecuencia, únicamente en cuanto lo *representan* tienen valor, en tanto que originariamente parecía que él solo tenía valor en cuanto que *los* representaba. Esta inversión de la relación originaria es necesaria. Este *mediador* es, por ello, la *esencia* de la propiedad privada extraviada de sí misma, extrañada; la propiedad privada enajenada, hecha exterior a sí misma, así como la *mediación enajenada* de la producción humana con la producción humana, la actividad genérica *enajenada* del hombre. Todas las propiedades que la realización de esta actividad proporciona a éste son transferidas, pues, a este mediador. El hombre se hace, en consecuencia, tanto más pobre como hombre, es decir, separado de este mediador, cuanto *más rico* se hace el mediador.

Cristo *representa* originariamente: 1) A los hombres ante Dios; 2) A Dios para los hombres; 3) A los hombres ante el hombre.

Así también, de acuerdo con su concepto, el *dinero* representa originariamente: 1) A la propiedad privada para la propiedad privada; 2) A la sociedad para la propiedad privada; 3) A la propiedad privada para la sociedad.

Pero Cristo es el Dios *enajenado* y el *hombre* enajenado. Dios y el hombre sólo tienen ya valor en la medida en que representan a Cristo. Otro tanto sucede con el dinero.

¿Por qué debe la propiedad privada progresar hasta llegar al sistema dinerario? Porque el hombre, como ser social, debe progresar hasta el intercambio (XXV) y el intercambio, en el supuesto de la propiedad privada, debe progresar hasta el valor. El movimiento mediador del hombre que intercambia no es un movimiento social, un movimiento humano, una *relación humana;* es la relación abstracta de la propiedad privada con la propiedad privada, y esta relación *abstracta* es el *valor,* cuya existencia real como valor es justamente el dinero. Como los hombres que intercambian no se relacionan entre sí como hombres, la *cosa* pierde el significado de la propiedad humana, personal. La relación social de la propiedad privada a la propiedad privada es ya una relación en la que la propiedad privada está extrañada de sí misma. La existencia para sí de esta relación, el dinero, es por eso la enajenación de la propiedad privada, la abstracción de su naturaleza *específica,* personal.

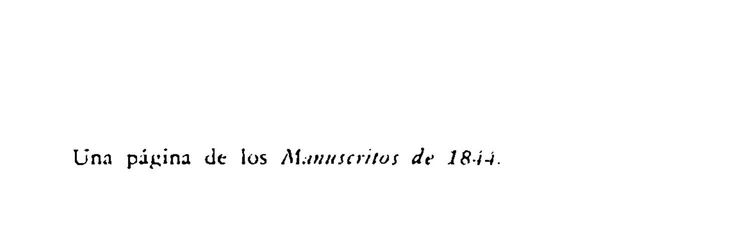
La oposición de la Economía Política moderna al sistema monetario, *système monètaire,* no puede llegar por ello, pese a toda su agudeza, a una victoria decisiva; pues cuando la grosera superstición económica del pueblo y de los Gobiernos se aferra al *evidente, tangible, sensible* saco de dinero y por eso cree en el valor absoluto de los metales nobles y en su posesión como única realidad de la riqueza, al ilustrado y experto economista que llega y les demuestra que el dinero es una mercancía como otra, cuyo valor, por lo tanto, como el de cualquier otra mercancía, depende de la relación de los costos de producción con la oferta (competencia) y la demanda, con la cantidad o competencia de las otras mercancías, le contestarán justamente que, sin embargo, el valor *real* de las cosas es su *valor de cambio* y éste existe, en última instancia, en el dinero, así como éste existe en los metales nobles, y que, por lo tanto, el dinero es el *verdadero* valor de las cosas y por ello la cosa más deseable. Las doctrinas del economista conducen en última instancia a esta sabiduría, sólo que él posee la capacidad de abs-

tracción necesaria para reconocer esta existencia del dinero bajo todas las formas de mercancía y no creer por eso en el valor exclusivo de su oficial existencia metálica. La existencia metálica del dinero es solamente la expresión oficial, sensible, del alma del dinero, que se alberga en todos los miembros de las producciones y movimientos de la sociedad civil.

La oposición de los economistas modernos al sistema monetario radica sólo en el hecho de que ellos han captado el *sistema monetario* en su abstracción y generalidad y están por ello ilustrados sobre la superstición *sensible* que cree en la existencia exclusiva de esta esencia en los metales nobles. Ellos colocan la superstición refinada en lugar de esta superstición grosera. Pero como ambas tienen una raíz común, esta forma ilustrada de superstición no llega a desalojar totalmente a la grosera forma sensible porque no ataca su esencia, sino sólo la forma determinada de esta esencia. La existencia *personal* del dinero en cuanto dinero (y no sólo como la relación de conversión o situación, interna, en sí, escondida, de las cosas entre sí) esta existencia corresponde tanto más a la esencia del dinero cuanto más abstracto es éste, cuanto menos *natural* es su relación con las demás mercancías, cuanto más aparece como producto y sin embargo no producto del hombre, cuanto menos *natural,* más creado por el hombre es su elemento de existencia o, hablando económicamente, cuanto mayor es la proporción *inversa* de su *valor como dinero* al valor de cambio o valor dinero del material en el que existe. Por eso el *dinero papel* y el conjunto de *formas documentales del dinero* (tales como letras de cambio, órdenes de pago, pagarés) son la existencia más plena del *dinero como dinero* y un momento necesario en el progreso de desarrollo del sistema monetario. En el *sistema crediticio,* cuya expresión más completa es el *sistema bancario,* llega a lograrse la apariencia de que la fuerza del poder extraño, ajeno, ha sido quebrantada, la relación del autoextrañamiento superada y el hombre situado de nuevo en relaciones humanas con el hombre. Los *St. Simonistas,* engañados por esta *apariencia,* consideran el desarrollo del dinero, letras de cambio, papel dinero, formas documentales del dinero, *crédito, sistema bancario,* como una superación gradual

de la separación del hombre y la cosa, del capital y el trabajo, del hombre y el hombre. El *sistema bancario* organizado es por ello su ideal. Pero esta superación del (XXVI) extrañamiento, este retorno del hombre a sí mismo y por ello a los demás hombres es sólo una *apariencia;* es un autoextrañamiento, una deshumanización tanto más *infame* y *extremada* cuanto que su elemento no es ya la mercancía, el metal, el papel, sino la existencia *moral,* la existencia *social,* la *intimidad* del mismo corazón humano; cuanto que, bajo la apariencia de la *confianza* del hombre en el hombre es la desconfianza suma, el extrañamiento pleno. ¿Qué es lo qué constituye la esencia del crédito? Prescindimos aquí totalmente del *contenido* del crédito, que es de nuevo el dinero. Prescindimos, pues, del *contenido* de esta confianza, de acuerdo con la cual un hombre *reconoce* a otro porque la presta valores y (en el mejor de los casos, cuando no se hace pagar el crédito, es decir, cuando no es un usurero) concede a su prójimo la confianza de que no es un pícaro sino un "buen" hombre. Por "buen" hombre, quien confía entiende aquí, como Shylock, un hombre "pagadero". Cabe pensar el crédito bajo dos relaciones y bajo dos condiciones distintas. Las dos relaciones distintas son: Un rico concede crédito a un pobre al que tiene por laborioso y ordenado. Este tipo de crédito pertenece a la parte sentimental y romántica de la Economía Política, a sus errores, excesos y *excepciones,* no a la regla, Pero incluso aceptada esta excepción, concedida esta romántica posibilidad, la vida del pobre, su talento y su actividad le sirven al rico de *garantía* para el reembolso del dinero prestado; es decir, todas las virtudes sociales del pobre, el contenido de su actividad vital, su existencia misma, representan para el rico el reembolso de su capital con los intereses acostumbrados. La muerte del pobre es así para el rico el peor riesgo. Es la muerte de su capital con sus intereses. Piénsese que vileza implica la *valoración* de un hombre en *dinero,* como sucede en la relación crediticia. Es por sí mismo evidente que quien concede el crédito, además de las garantías *morales,* tiene también la garantía de la compulsión *jurídica* y garantías más o menos *reales* respecto de su hombre. Ahora, en el caso de que quien recibe el crédito tenga bienes, el crédito se con-

[illegible]



Una página de los *Manuscritos de 1844*.

vierte simplemente en un *mediador* del intercambio que lo facilita, es decir, es el *dinero* mismo elevado a una forma totalmente *ideal*. El crédito es el juicio *económico* sobre la moralidad de un hombre. En el crédito el *hombre* mismo, en lugar del metal o del papel, se hace el *mediador* del cambio, pero no como hombre, sino como *existencia de un capital* y de los intereses. El medio de cambio ha retornado, pues, de su figura material al hombre y ha sido de nuevo trasladado a él, pero sólo porque el hombre mismo ha salido fuera de sí y se ha convertido en una figura material. En el sistema crediticio no ha sido el dinero superado en el hombre, sino que el hombre mismo ha sido transformado en *dinero* o el dinero ha sido *incorporado* en él. La *individualidad humana*, la *moral* humana se han convertido tanto en un artículo de comercio como en el *material* en el que el dinero existe. En lugar del oro, del papel, son mi carne y mi sangre, mis virtudes y valores sociales, la materia, el cuerpo del *espíritu del dinero*. El crédito ya no divide el valor del dinero en dinero, sino en carne humana y humano corazón. Así, dentro de un sistema falso, todos los progresos e inconsecuencias son la suma regresión y la suprema consecuencia de la infamia. Dentro del sistema crediticio se confirma su (de la Economía Política, F. R.) naturaleza extrañada del hombre bajo la apariencia del supremo reconocimiento económico del hombre de un modo doble: 1) La oposición entre capitalista y trabajador, entre capitalista grande y pequeño, se hace tanto mayor cuanto que el crédito sólo se le da a quien ya tiene y es una nueva posibilidad de acumulación para los ricos o en cuanto que el pobre ve toda su existencia afirmada o aniquilada en el casual capricho o juicio del rico sobre él, plenamente dependiente de este azar; 2) En cuanto que la gazmoñería, disimulo e hipocresía recíprocos son llevados hasta el extremo de que ahora recae sobre el que no tiene crédito, además del simple juicio de que es pobre, también el juicio moral de que no posee ninguna confianza, ningún reconocimiento, es decir, que es un paria social, un mal hombre; y en cuanto que se le añaden al pobre además de su privación esta humillación y esta humillante petición de crédito al rico (XXVII); 3) en cuanto que mediante esta existencia totalmente *ideal* del dinero, la *falsificación*

de moneda ya no tiene que ser realizada por el hombre en otra materia sino en su propia persona; tiene que hacerse él mismo moneda falsa, conseguir crédito, mentir, etc., y esta relación crediticia (tanto por parte de quien concede la confianza como de quien la necesita) se convierte en objeto de comercio, en objeto del engaño y el abuso recíproco. Aquí se muestra entonces, de manera brillante, la *desconfianza* como base de esta confianza económica; el desconfiado cálculo sobre si el crédito debe ser o no concedido; el espionaje de los secretos de la vida privada, etc., de quien busca el crédito; la denuncia de momentáneos instantes de apuro para destruir a un rival mediante el súbito quebrantamiento de su crédito, etc. El sistema entero de la quiebra, las empresas aparentes, etc... En el *crédito estatal* tiene el Estado exactamente la misma posición que en lo anterior el hombre... En el juego con los títulos de Estado se muestra cómo ha llegado éste a ser juguete de los comerciantes.

4) El *sistema crediticio* encuentra finalmente su culminación en el *sistema bancario.* La creación del banquero, la dominación estatal del Banco, la concentración de riquezas en estas manos, este *Areópago* económico de la nación, es la digna culminación del sistema monetario. En cuanto que en el sistema crediticio el *reconocimiento moral de un hombre,* así como la *confianza en el Estado,* etc. reciben la forma del *crédito,* se manifiesta el secreto que yace en la mentira del reconocimiento moral, la *inmoral* infamia de esta moralidad, así como el carácter meramente aparente y el egoísmo de aquella confianza en el Estado y se muestran como lo que verdaderamente son.

El *intercambio,* tanto el de la actividad humana dentro de la producción como el de los *productos humanos* entre sí, es la *actividad genérica* y el espíritu genérico[1] cuya existencia real, consciente y verdadera, es la actividad *social* y el goce *social.* En cuanto que la esencia *humana* es la *verdadera comunidad* de los hombres,

1. *Gattungsgeist.* Comoquiera que en la frase siguiente se habla de actividad social y *goce* social (gesellschaftliche *Genuss*), parece probable que la expresión utilizada por Marx sea más bien la de *Gattungsgenuss* (*goce genérico*), tanto más cuanto que al revisar el texto de los *Manuscritos* se ha leído ahora *Genuss* en muchos lugares en los que los editores de 1932 habían leído *Geist.*

éstos *crean,* producen, mediante la actuación de su *esencia,* la *comunidad* humana, la esencia social, que no es un poder general-abstracto frente al individuo aislado, sino el ser de cada individuo, su propia vida, su propio espíritu, su propia riqueza. Aquella *comunidad verdadera* no nace, pues, de la reflexión, sino que aparece por la *necesidad* y el *egoísmo* de los individuos, es decir, es producida inmediatamente por la actuación de su existencia misma. No depende del hombre el que esta comunidad exista o no; pero en tanto que el hombre no se ha reconocido como hombre y con ello ha organizado humanamente el mundo, esta *comunidad* aparece bajo la forma del *extrañamiento.* Porque su *sujeto,* el hombre, es un ser extrañado de sí mismo. Los hombres, no en una abstracción, sino como individuos reales, vivos, especiales *son* este ser. *Como* ellos son, así es él. Son, por lo tanto, afirmaciones idénticas la de que el *hombre* está extrañado de sí mismo y la de que la *sociedad* de este hombre extrañado es la caricatura de su *comunidad real,* de su verdadera vida genérica; que por eso su actividad aparece ante él como dolor, su propia creación como poder extraño, su riqueza como pobreza, el *vínculo* esencial que lo une con los otros hombres como un vínculo inesencial y más bien aparece su separación de los otros hombres como su verdadera existencia; su vida aparece como holocausto de su vida, la realización de su ser como desrealización de su vida, su producción como producción de su nada, su poder sobre el objeto como poder del objeto sobre él y él, como señor de su creación, aparece como el siervo de esta creación.

Así, la Economía Política capta el *ser común del hombre,* o su esencia *humana* que se afirma con hechos, su complementación recíproca para la vida genérica, para la verdadera vida humana, en la forma del *intercambio* y del *comercio.* La *sociedad,* dice Destutt de Tracy, es una serie de *intercambios recíprocos.* Ella es justamente este movimiento de la integración recíproca. La *sociedad,* dice Adam Smith, es una *sociedad mercantil.* Cada uno de sus miembros es un *comerciante.*

Véase cómo la Economía Política *fija* la forma *extrañada* del tráfico social como la *esencial, originaria* y correspondiente a la determinación humana.

(XXVIII) La Economía Política (como el movimiento real), parte de la *relación del hombre al hombre* como de la relación del *propietario privado al propietario privado.* Cuando se presupone al hombre como *propietario privado,* es decir, como poseedor exclusivo que mediante esta exclusiva posesión acredita su personalidad y se distingue de los demás hombres, así como se relaciona con ellos (la propiedad privada es su existencia personal, su existencia distintiva y por ello su existencia esencial), la *pérdida* o la *cesación* de la propiedad privada es una *enajenación* del hombre como de la misma *propiedad privada.* Aquí tomamos en cuenta solamente la última determinación. Cuando yo vendo mi propiedad a otro, ella deja de ser *mía;* se convierte en una cosa que yace *fuera* de mi ámbito, independiente de mí, *exterior* a mí. Enajeno, pues, mi propiedad privada. En relación conmigo la pongo, pues, como propiedad privada *enajenada.* Pero la pongo solamente como cosa *enajenada* en general, suprimo sólo mi relación *personal* con ella, la devuelvo a las potencias naturales elementales, cuando sólo la enajeno con relación a mí. *Propiedad privada* enajenada lo es solamente cuando, al mismo tiempo, deja de ser propiedad privada *mía* sin dejar por eso de ser *propiedad privada* en general, es decir, cuando entra con *otro* hombre *distinto* de mí en la misma relación en que conmigo estaba, en una palabra, cuando se convierte en *propiedad privada* de *otro* hombre. Exceptuando el caso de *fuerza,* ¿cómo llego a enajenar, entonces, *mi* propiedad privada a otro hombre? La Economía Política contesta justamente: por *apuro,* por *necesidad.* El otro hombre es también propietario privado, pero de otra cosa de la que carezco y de la que no puedo o no quiero carecer, de una cosa que me parece una *necesidad* para el perfeccionamiento de mi existencia y para la realización de mi ser.

El vínculo que une a los dos propietarios privados entre sí es la *naturaleza específica del objeto* que es materia de la propiedad privada. El anhelo de estos dos objetos, es decir, la necesidad de ellos, muestra a cada uno de los propietarios privados, le hace consciente, de que además de la relación de la propiedad privada tiene aun otra relación *esencial* con los objetos; le muestra que él no es el ser especial por el que a sí mismo se tiene, sino un ser *total,*

cuyas necesidades en la relación de la propiedad *interna* (pues la necesidad de una cosa es la prueba más evidente, más innegable de que la cosa pertenece a *mi* ser, de que su ser es para mí esencial, de que su *propiedad* es la propiedad, la característica de mi ser) llegan también a los productos del trabajo de otro. Ambos propietarios privados se ven, pues, impulsados a abandonar su propiedad privada, pero a abandonarla de tal modo que al mismo tiempo confirman la propiedad privada, o a abandonar la propiedad privada dentro de la relación de la propiedad privada. Cada uno de ellos enajena, pues, una parte de su propiedad privada al otro.

La conexión *social* o relación *social* de ambos propietarios privados es, pues, la *reciprocidad de la enajenación,* la relación de la enajenación puesta sobre ambas partes o la *enajenación* como la relación de ambos propietarios privados, en tanto que en la propiedad privada simple, la *enajenación* todavía no tiene lugar sino en relación consigo misma, unilateralmente.

El *intercambio* o *comercio de intercambio* es, pues, el acto social, genérico, la comunidad, el tráfico e integración sociales de los hombres dentro de la *propiedad privada* y, por lo tanto, el acto genérico exterior, enajenado. Justamente por eso aparece como *comercio de intercambio.* Por eso es igualmente lo contrario de la relación *social.*

Mediante la recíproca enajenación o extrañamiento de la propiedad privada cae la *propiedad privada* misma en la determinación de la propiedad privada *enajenada.* Pues, en primer lugar, ha dejado de ser el producto del trabajo, la personalidad exclusiva, característica de su poseedor, puesto que éste la ha enajenado, se ha apartado del poseedor cuyo producto era y ha alcanzado significado para aquel de quien no es producto. Ha perdido su significación personal para el poseedor. En segundo lugar, ha sido conectada con otra propiedad privada, equiparada con ella. En su lugar ha aparecido una propiedad privada de *otra* naturaleza, así como ella misma ocupa el lugar de una propiedad privada de *otra* naturaleza. En ambas partes aparece, pues, la propiedad privada como representante de una propiedad privada de otra naturaleza, como lo

igual de otro producto natural, y ambas partes se relacionan entre sí de tal modo que cada una de ellas representa la existencia de su otro y ambas se relacionan entre sí como *sustitutos* de sí mismas y de su otro. La existencia de la propiedad privada como tal se ha convertido así en *sucedáneo,* en *equivalente.* En lugar de su unidad inmediata consigo misma, ya sólo es como relación con un *otro.* Como *equivalente,* su existencia ya no es lo suyo peculiar. Se ha convertido, por ello, en *valor* e inmediatamente en *valor de cambio.* Su existencia como *valor* es una determinación distinta de su existencia inmediata, exterior a su esencia específica, una determinación *enajenada* (XXIX) *de sí misma;* una existencia solamente *relativa* de la misma.

Cómo se determina más exactamente este *valor* es cuestión que hay que desarrollar en otro lugar, así como la de la forma en que se convierte en *precio.*

Dando por supuesta la relación de intercambio, el *trabajo* se *convierte* en *trabajo inmediatamente lucrativo.* Esta relación del trabajo enajenado alcanza su culminación sólo por lo siguiente: 1º) Porque, de una parte, el *trabajo lucrativo,* el producto del trabajador, no está en una relación *inmediata* con su necesidad ni con su vocación de trabajo, sino que, en ambas direcciones, está determinado por combinaciones sociales ajenas al trabajador; 2º) Porque aquel que *compra* el producto no lo produce él mismo, sino que intercambia lo producido por otro. En esta forma grosera de la propiedad privada *enajenada,* del *comercio de intercambio,* cada uno de los propietarios privados ha producido aquello a que inmediatamente le impulsaba su necesidad, sus capacidades y las materias naturales a mano. Cada uno cambia, pues, con el otro simplemente el exceso de su producción. El trabajo era, ciertamente, su *fuente de subsistencia* inmediata, pero, al mismo tiempo, también la confirmación de su *existencia individual.* Mediante el intercambio, su *trabajo* se ha convertido parcialmente en *fuente de lucro.* Su finalidad y su existencia se han hecho distintas. El producto es producido como *valor,* como *valor de cambio,* como *equivalente* y ya no por su inmediata conexión personal con el productor. Cuanto más multilateral se hace la producción, cuanto más multilaterales se

hacen, pues, de una parte, las necesidades, cuanto más unilaterales se hacen, de la otra, las producciones del productor, tanto más cae su trabajo en la categoría de un *trabajo lucrativo,* hasta que, por último, sólo este significado tiene y se hace totalmente *casual* e *inesencial* tanto el que el productor esté en una relación de satisfacción inmediata y necesidad personal con su producto, como el que la *actividad,* la acción misma del trabajo, sea para él autosatisfacción de su personalidad, la realización de sus dones naturales y de sus finalidades espirituales.

El *trabajo lucrativo* implica: 1º) El extrañamiento y azarosidad del trabajo respecto del sujeto trabajador; 2º) El extrañamiento y azarosidad del trabajo respecto del objeto del mismo; 3º) La determinación del trabajador por las necesidades sociales que, sin embargo, le son extrañas y son para él una compulsión a la que se somete por necesidad egoísta, por apuro, y que sólo tienen para él el significado de una fuente de satisfacción de su necesidad, así como él solo existe para ellas como un esclavo de sus necesidades 4º) Que ante el trabajador aparece el mantenimiento de su existencia individual como *finalidad* de su actividad y su quehacer real sólo vale para el como medio; que él realiza su vida para ganar medios *de vida.*

Cuanto mayor, cuanto más elaborado aparece, pues, el poder social dentro de la relación de la propiedad privada, tanto más *egoísta,* insociable y extrañado a su propia esencia se hace el hombre.

Así como el recíproco intercambio de los productos de la *actividad humana* aparece como *comercio de intercambio,* como *tráfico,* así también la recíproca complementación e intercambio de la actividad misma aparece como *división del trabajo* que en lo posible hace del hombre una esencia abstracta, una máquina de hilar, etc., y lo transforma en un engendro físico y espiritual.

La unidad del trabajo humano es considerada sólo como división justamente porque el ser social sólo llega a la existencia como su contrario en la forma del extrañamiento. Con la civilización se aumenta la *división del trabajo.*

En el supuesto de la división del trabajo, el producto, la materia de la propiedad privada, recibe para el individuo cada vez en mayor medida el significado de un *equivalente,* y como él ya no intercambia su *excedente,* sino que el objeto de su producción puede serle sencillamente *indiferente,* así tampoco cambia su producto inmediatamente por el ser que él *necesita.* El equivalente adquiere su existencia como equivalente en *dinero,* que es entonces el resultado inmediato del trabajo lucrativo y el *mediador* del intercambio (*vid. supra*).

En el *dinero,* en la plena indiferencia tanto respecto a la naturaleza de la materia, respecto de la naturaleza específica de la propiedad privada, como respecto de la personalidad del propietario privado, se hace manifiesta la plena dominación de la cosa extrañada *sobre* el hombre.

Lo que parecía dominio de la persona sobre la persona es ahora el dominio de la *cosa* sobre la *persona,* del producto sobre el productor. Como ya en el *equivalente,* en el valor está implicada la determinación de la *enajenación* de la propiedad privada. El *dinero* es la existencia sensible, incluso objetivada, de esta *enajenación*

(XXX) Se comprende que la Economía Política sólo puede comprender todo este desarrollo como un *factum,* como el fantasma de un apuro casual.

La separación del trabajo de sí mismo =separación del trabajador y el capitalista= separación de trabajo y capital, cuya forma originaria se escinde en *propiedad territorial* y *propiedad mobiliaria*... La determinación originaria de la propiedad privada es el monopolio; tan pronto como se da una constitución política ésta es, por tanto, la del monopolio. El monopolio consumado es la competencia. Para el economista se escinden *producción, consumo* y, como mediador de ambos, el *intercambio* o la *distribución.* La separación de producción y consumo, de actividad y espíritu,[2] en distin-

2. Por el paralelismo con producción y consumo tal vez también aquí debiera leerse no actividad y *espíritu,* sino actividad y *goce.*

tos individuos y en el mismo individuo, es la *separación del trabajo* de su *objeto* y de sí mismo como un espíritu.[3] La distribución es el poder de la propiedad privada que se autorrealiza. La separación recíproca de trabajo, capital y propiedad territorial, así como la separación del trabajo respecto del trabajo, del capital respecto del capital y de la propiedad territorial respecto de la propiedad territorial; por último, la separación del trabajo respecto del salario, del capital respecto de su beneficio y de los beneficios respecto de los intereses; finalmente la separación de la propiedad territorial respecto de la renta, hacen aparecer el autoextrañamiento tanto en la forma del autoextrañamiento como en la forma del extrañamiento recíproco.

(XXI) Mill analiza aquí con su acostumbrada agudeza y cínica claridad el intercambio sobre la base de la propiedad privada.

El hombre (esta es la premisa fundamental de la propiedad privada) *produce* sólo para *tener*. La finalidad de la producción es el *tener*. Y no sólo tiene la producción tal finalidad *útil;* tiene una finalidad *egoísta;* el hombre produce sólo para *tener* para sí; el objeto de su producción es la objetivación de su *necesidad inmediata,* egoísta. Por lo tanto, el hombre tiene para sí (en estado salvaje, bárbaro) la medida de su producción en la *extensión de su necesidad inmediata,* cuyo contenido es *inmediatamente* el mismo objeto producido.

El hombre en este estado no produce, así, *nada más* que lo que necesita. El *límite de su necesidad* es el *límite de su producción.* Demanda y oferta se corresponden, pues, exactamente. Su producción está *medida* por su necesidad. En este caso no tiene lugar ningún intercambio, o el intercambio se reduce al intercambio del trabajo por el producto del trabajo y este intercambio es la forma latente (núcleo) del intercambio real.

Tan pronto como tiene lugar el intercambio, tiene lugar el exceso de producción más allá de los límites inmediatos de la posesión. Este exceso de producción no es, sin embargo, una eleva-

3. *Id.*

ción por encima de la necesidad egoísta... Es más bien, simplemente, una manera *mediata* de satisfacer una necesidad que no encuentra su objetivación inmediatamente en *esta* producción, sino en la producción de otro. La producción se ha convertido en *fuente de lucro,* en trabajo lucrativo. Así, pues, en tanto que en la primera relación la necesidad es la medida de la producción, en la segunda relación la producción o, más bien, la *posesión del producto,* es la medida del grado en que pueden satisfacerse las necesidades.

He producido para mí y no para ti, así como tú has producido para ti y no para mí. El resultado de mi producción tiene, en sí y para sí, tan poca relación contigo como el resultado de tu producción relación inmediata conmigo. Es decir, nuestra producción no es una producción del hombre para el hombre como hombre, es decir, no es una producción *social.* Como hombre, ninguno de nosotros tiene, pues, una relación de goce con el producto del otro. Como hombres no existimos para nuestra recíproca producción. Nuestro intercambio no puede ser tampoco por eso el movimiento mediador en el que se confirmara que mi producto (XXXII) es para ti porque es una *objetivación* de tu propio ser, de tu necesidad. Pues no es la *esencia humana* el lazo que une entre sí a nuestras producciones... El intercambio sólo puede poner en *movimiento,* sólo puede confirmar, el *carácter* que cada uno de nosotros tiene respecto de su propio producto y, por tanto, respecto de la producción del otro. Cada uno de nosotros sólo ve en su producto su *propio* egoísmo objetivado y, por tanto, en el producto del otro, *otro* egoísmo objetivo, independiente de él, extraño a él.

Tú tienes como hombre una relación humana con mi producto; tú tienes la *necesidad* de mi producto. Existe, por tanto, para ti como objeto de tu apetito y de tu voluntad. Pero tu apetito, tu necesidad, tu voluntad son necesidad, apetito y voluntad impotentes de mi producto. Es decir, tu esencia *humana,* que por ello está necesariamente en una relación interna con mi producción humana, no es tu *poder,* tu propiedad, sobre esta producción, pues en mi producción no se reconoce la *peculiaridad,* el *poder* de la esencia humana. Más bien es el *vínculo* que te hace dependiente de mí porque te coloca en una dependencia respecto de mi producto. Lejos

de ser el *medio* que te diese *poder* sobre mi producción, es más bien el *medio* de darme a mí poder sobre ti.

Cuando produzco *más* de lo que yo mismo puedo inmediatamente necesitar del objeto producido, mi *exceso* de producción está calculado astutamente sobre tu necesidad. Sólo en *apariencia* produzco un exceso de este objeto. En verdad produzco *otro* objeto, el objeto de tu producción, que pienso cambiar por este exceso; un intercambio que, en pensamiento, ya he llevado a cabo. La relación *social* en que estoy contigo, mi trabajo por tu necesidad es, por ello, también una pura *apariencia* y nuestra recíproca complementación es igualmente una pura *apariencia* a la que sirve de fundamento la recíproca explotación. El propósito de la explotación, del engaño, está necesariamente en el trasfondo, pues como nuestro intercambio es un intercambio egoísta, tanto por tu parte como por la mía, como cada uno de los egoísmos trata de sobrepasar al ajeno, necesariamente tratamos de engañarnos. La medida del poder que acumulo en mi objeto sobre el tuyo, requiere, además, para ser un poder real, de tu *reconocimiento*. Nuestro recíproco reconocimiento sobre el recíproco poder de nuestros objetos es, sin embargo, una lucha, y en la lucha triunfa quien posee más energía, más fuerza, más visión o mayor habilidad. Si la fuerza física alcanza para ello, te exploto directamente. Si el imperio de la fuerza física está quebrantado tratamos uno y otro de buscarnos una apariencia y el más habilidoso aventaja al otro. Quién supere al otro es, para la *totalidad* de la relación, un azar. La ventaja *ideal, imaginada,* tiene lugar para ambas partes, es decir, cada una de ellas ha aventajado imaginariamente a la otra.

El intercambio está, pues, necesariamente mediatizado para ambas partes por el *objeto* de la recíproca producción y la recíproca posesión. La relación ideal con los objetos recíprocos de nuestra producción es nuestra recíproca necesidad. Pero la relación *real,* que se establece en la *realidad,* la relación *verdadera,* la relación que se efectúa, es solamente la recíproca posesión *exclusiva* de la producción recíproca. Lo que da a tu necesidad de mi cosa un *valor,* una *dignidad,* un *efecto* para mí, es sólo tu *objeto,* el *equivalente* de mi objeto. Nuestro recíproco producto es, pues, el *medio,* la

mediación, el instrumento, el *poder reconocido* de nuestras recíprocas necesidades entre sí. Tu *demanda* y el *equivalente de tu posesión* son, pues, términos sinónimos, equivalentes para mí, y tu demanda sólo tiene *sentido* por que tiene un efecto, cuando tiene sentido y efecto para mí. Como puro hombre, sin este instrumento, tu demanda es por tu parte un ansia sin resultado y un suceso no existente para mí. Como hombre tú no tienes, pues, relación alguna con mi objeto porque *yo mismo* no tengo una relación humana con él. Pero el *medio* es el *verdadero poder* sobre un objeto y por eso nosotros vemos recíprocamente nuestro producto como el *poder* de cada uno sobre el otro y sobre sí mismo, es decir, nuestro propio producto se ha afianzado en sus talones contra nosotros, parece ser nuestra propiedad, pero realmente somos nosotros su propiedad. Nosotros mismos estamos excluidos de la *verdadera* propiedad porque nuestra *propiedad* excluye a los demás hombres.

La única lengua comprensible que hablamos entre nosotros es la constituida por nuestros objetos en su relación recíproca. No comprendemos un lenguaje humano, y éste queda sin efecto. Sería entendido y sentido, por una parte, como ruego, como súplica (XXXIII) y por ello como una humillación y presentado, por lo tanto, con vergüenza, con el sentido del propio envilecimiento; por la otra parte sería recibido y rechazado como *desvergüenza* o *locura*. Estamos hasta tal punto recíprocamente extrañados de la esencia humana que el lenguaje inmediato de esta esencia nos parece una *violación de la dignidad humana* y, por el contrario, el lenguaje extrañado de los valores materiales nos parece la justa dignidad humana que confía en sí misma y se reconoce a sí misma.

Es cierto que a tus ojos tu producto es un *instrumento*, un *medio* para adueñarte de mi producto y, por lo tanto, para satisfacer tu necesidad. Pero a mis ojos es la *finalidad* de nuestro intercambio. Tú vales para mí más bien como medio e instrumento para la producción de este objeto que constituye una finalidad para mí, así como, en sentido inverso, tú estás en la misma relación con mi objeto. Pero, 1) Cada uno de nosotros *hace* realmente lo que el otro ve en él. Tú te has convertido realmente en medio, en

instrumento, en productor de tu propio objeto para apoderarte del mío: 2) Tu propio objeto es para ti simplemente la *envoltura sensible*, la *figura escondida* de mi objeto, pues su producción *significa*, quiere expresar la *ganancia* de mi objeto. Luego tú te has convertido de hecho para ti mismo en *medio*, en *instrumento* de tu objeto, cuyo *siervo* es tu ansia y has hecho un trabajo servil para que el objeto no calme nunca tu ansia. Si esta recíproca servidumbre respecto del objeto aparece entre nosotros, al comienzo del desarrollo, realmente como relación de *señorío* y *esclavitud*, es porque se trata simplemente de la expresión *grosera* y *franca* de nuestra relación *esencial*.

El valor del uno para el otro es el *valor* de nuestros respectivos objetos. Así, el hombre mismo es para nosotros, respectivamente, sin valor.

Supongamos que hubiésemos producido como hombres. Cada uno de nosotros habría *afirmado doblemente* a sí mismo y al otro en su producción: 1) Yo habría objetivado en mi *producción* mi *individualidad*, su *peculiaridad* y, por tanto, gozado, de una parte, durante la actividad, una *manifestación vital* individual y, de la otra, en la contemplación del objeto, la alegría individual de conocer mi personalidad como *objetiva, sensiblemente visible* y por ello como poder *logrado más allá de toda duda;* 2) En tu goce o tu utilización de mi producto tendría yo inmediatamente el goce, tanto de haber satisfecho con mi trabajo una necesidad *humana*, como de haber objetivado la esencia *humana* y por ello haber creado a la necesidad de otro ser *humano* su objeto correspondiente; 3) Habría sido para ti el *mediador* entre el género y tú, es decir, sería reconocido y sentido por ti como un complemento de tu propia esencia y como una parte necesaria de ti mismo y, por tanto, me sabría afirmado tanto en tu pensamiento como en tu amor; 4) Habría creado con mi manifestación vital individual inmediatamente tu manifestación vital y, por tanto, habría *confirmado, realizado* inmediatamente en mi actividad individual mi verdadera esencia, mi esencia *humana*, mi *esencia común*.

Nuestras producciones serían otros tantos espejos en los que se reflejaría nuestro ser.

Esta relación es recíproca, ocurre por tu lado lo mismo que por el mío.

Consideremos los distintos momentos tal como aparecen en la enumeración.

Mi trabajo sería *libre manifestación vital* y, por ello, *goce* de la *vida.* En el supuesto de la propiedad privada es *enajenación vital,* pues trabajo *para vivir,* para crearme un *medio* de vida. Mi trabajo *no es* vida.

En segundo lugar: En el trabajo se afirmaría por ello la *peculiaridad* de mi individualidad porque se afirmaría mi vida *individual.* El trabajo sería, pues, *propiedad verdadera, activa.* Bajo el supuesto de la propiedad privada, mi individualidad está hasta tal punto enajenada que esta actividad me es *odiosa,* es una *tortura* y más bien sólo *aparentemente* es actividad; por lo tanto, sólo una actividad *forzada* que me es impuesta por una mera necesidad *exterior,* casual, y *no* por una necesidad *interna, necesaria.*

Mi trabajo sólo puede aparecer en mi objeto como aquello que es. No puede aparecer como aquello que esencialmente *no* es. Por eso aparece simplemente como la expresión objetiva, sensible, contemplada y por ello fuera de toda duda, de mi pérdida de mí mismo y de mi impotencia.

Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844

Consciente de la importancia primordial de la Economía para el entendimiento de las relaciones sociales y políticas, Marx se lanza a su estudio, con el ímpetu en él habitual, a fines del año 1843. Habiendo llegado al comunismo a partir de la Filosofía hegeliana busca en el estudio de los economistas (Adam Smith, Ricardo, James Mill, Say, Loudon, Pecqueur) una confirmación de su postura. El resultado de este estudio, la conjugación de Filosofía y Economía en una visión revolucionaria de la sociedad, quedó plasmado en los Manuscritos económico-filosóficos que constituyen, por tanto, la primera formulación, completa en lo fundamental, del pensamiento marxista.

Redactados en París, entre abril y agosto de 1844, constan de tres legajos de desigual extensión. En el primero de ellos Marx resume los principios básicos de la Economía Política sobre los tres elementos fundamentales de la producción para llegar a la conclusión de que el resultado necesario de la Economía montada sobre la propiedad privada es la miseria del obrero. Explica a continuación, y con ello termina el Manuscrito, este necesario empobrecimiento mediante la categoría filosófica del extrañamiento o enajenación que ofrece, nos dice, la clave para comprender todas las categorías económicas.

El segundo Manuscrito, *central también en su importancia, constaba originariamente de 43 páginas, de las que sólo las cuatro últimas nos han llegado. En el tercer* Manuscrito *se contienen complementos muy importantes a partes perdidas del segundo, una crítica de la Filosofía hegeliana y el prólogo de la obra.*

Aunque Marx, según parece resultar de un contrato firmado con el editor alemán Leske, tuvo intención de publicar este trabajo, probablemente ampliado, tal publicación no llegó a efectuarse. Sólo en 1927 vieron la luz en el volumen III de los Archivos de Marx y Engels, *en Moscú y en lengua rusa. En esta edición, muy*

defectuosa, fueron presentados como "Trabajos preparatorios para La Sagrada Familia" aunque evidentemente su temática desborda en mucho a la de este libro.

La primera edición alemana se hizo en 1932 por partida doble. en la recopilación preparada por Landshut y Mayer (Der historische Materialismus. Die Frühschriften) *en donde se los presentó bajo el título de* Economía y Filosofía, *y de forma mucho más cuidada y correcta en el vol. III de la Sección I de las* Obras Completas *de Marx y Engels del Instituto Marx y Engels de Moscú, que los tituló con la denominación hoy generalmente utilizada y puso rúbricas de acuerdo con el contenido a los fragmentos que en el original aparecen sin título.*

Posteriormente el mismo Instituto ha introducido algunas correcciones que perfeccionan la lectura original, recogidas en la edición rusa de Extractos de las obras de juventud, *hecha en Moscú en 1956, y también, en su mayor parte, en la edición alemana que bajo el título de* Breves escritos económicos, *apareció en Berlín en 1955.*

Sólo recientemente han comenzado a editarse traducciones en lenguas occidentales del texto alemán correcto de esta obra fundamental. En español se publicó en primer término el último capítulo ("Crítica de la Dialéctica hegeliana y de la Filosofía de Hegel en general") en traducción de W. Roces dentro del volumen La Sagrada Familia y otros escritos *(Editorial Grijalbo, México, 1958). Con posterioridad han aparecido una defectuosa traducción hecha a partir de la edición inglesa preparada en Moscú por la Editorial en Lenguas Extranjeras en 1956* (Manuscritos económicos y filosóficos de 1844, *Editorial Austral, Santiago de Chile, 1960), otra, no comprensiva de los tres primeros capítulos del* Primer Manuscrito, *de J. Campos* (El Concepto marxista del hombre, *Fondo de Cultura Económica, México, 1963), hecha sobre la excelente versión inglesa de Bottomore y, por último, una versión completa de W. Roces en el volumen de* Escritos económicos varios *(Editorial Grijalbo, México, 1962), directamente a partir del texto alemán.*

En nuestra traducción hemos utilizado tanto la edición de Obras Completas *(cuyas notas hemos recogido), como la edición ale-*

mana de 1955, de la que hemos aprovechado las correcciones introducidas sobre el texto aparecido en 1932, indicándolo así cuando, a nuestro juicio, la nueva lectura modifica sensiblemente el sentido antes aceptado.

Sólo después de terminada nuestra traducción llegó a nuestro poder la de W. Roces, la mejor sin duda de las existentes, con la que contrastamos la nuestra.

PROLOGO

He anunciado ya en los *Anales Franco-Alemanes* la crítica de la ciencia del Estado y del Derecho bajo la forma de una crítica de la *Filosofía hegeliana*[1] *del Derecho.* Al prepararla para la impresión se evidenció que la mezcla de la crítica dirigida contra la especulación con la crítica de las otras materias resultaba inadecuada, entorpecía el desarrollo y dificultaba la comprensión. Además, la riqueza y diversidad de los asuntos a tratar sólo hubiese podido ser comprendida en *una sola* obra de un modo totalmente aforístico, y a su vez tal exposición aforística hubiera producido la *apariencia* de una sistematización arbitraria. Haré, pues, sucesivamente, en folletos distintos e independientes, la crítica del derecho, de la moral, de la política, etc. y trataré, por último, de exponer en un trabajo especial la conexión del todo, la relación de las distintas partes, así como la crítica de la elaboración especulativa de aquel material. Por esta razón en el presente escrito sólo se toca la conexión de la Economía Política con el Estado, el Derecho, la Moral, la Vida civil, etc., en la medida en que la Economía Política misma, ex profeso, toca estas cuestiones.

No tengo que asegurar al lector familiarizado con la Economía Política que mis resultados han sido alcanzados mediante un análisis totalmente empírico, fundamentado en un concienzudo estudio crítico de la Economía Política.

[Por el contrario, el ignorante crítico que trata de esconder su total ignorancia y pobreza de ideas arrojando a la cabeza del crítico positivo la frase "*frase utópica*" o frases como "La crítica completamente pura, completamente decisiva, completamente crítica", la "sociedad no sólo jurídica, sino social, totalmente social", la "compacta masa masificada", los "portavoces que llevan la voz

1. Probablemente se refiere aquí Marx a la *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel* (párrafos 261 a 313), que había redactado en el verano de 1843.

de la masa masificada", ha de suministrar todavía la primera prueba de que, aparte de sus teológicas cuestiones de familia, también en las cuestiones *mundanales* tiene algo que decir].[2]

Es obvio que, además de los socialistas franceses e ingleses, también he utilizado trabajos socialistas alemanes. Los trabajos alemanes densos y *originales* en esta ciencia se reducen realmente (aparte de los escritos de Weitling) al artículo de Hess publicado en los *21 pliegos*[3] y al *"Bosquejo para la Crítica de la Economía Política"* de Engels, en los *Anuarios Franco-Alemanes,* en donde yo anuncié igualmente, de manera totalmente general, los primeros elementos del presente trabajo.

Aparte de estos escritores que se han ocupado críticamente de la Economía Política, la crítica positiva en general y, por tanto, también la crítica positiva alemana de la Economía Política, tiene que agradecer su verdadera fundamentación a los descubrimientos de *Feuerbach,* contra cuya *"Filosofía del Futuro"* y contra cuyas "Tesis para la reforma de la Filosofía" en las *Anécdotas,*[4] (por más que se las utilice calladamente) la mezquina envidia de los unos y la cólera real de los otros, parecen haber tramado un auténtico complot del *silencio.*

Sólo de *Feuerbach* arranca la crítica *positiva,* humanista y naturalista. Cuanto menos ruidoso, tanto más seguro, profundo, am-

---

2. El párrafo entre corchetes aparece en el manuscrito tachado por Marx con líneas verticales. El "Ignorante crítico" a que Marx se refiere es, sin duda Bruno Bauer, pues a él pertenecen las frases citadas.

3. Se refiere a los *Veintiún Pliegos desde Suiza* (*Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz*) editados por Georg Herwegh en Zurich y Winterthur. El título de esta revista tiene su origen en el Reglamento de censura del Reino de Prusia que permitía la entrada en el país de las publicaciones hechas en el extranjero siempre que no excedieran de veintiún pliegos.

En los veintiún Pliegos había publicado M. Hess tres artículos: "Socialismo y comunismo", "La libertad una y entera" y "Filosofía de la acción". Moses Hess es también probablemente el autor de la V parte de la *Ideología Alemana.* Su ruptura con Marx, a cuyo pensamiento aportó, entre otras cosas, la categoría de *Entfremdung* o al menos su uso para la crítica de la Economía y la Política, se produjo entre 1852 y 1854.

4. Las *Anekdota zur neuesten deutschen Philosophie und Publizistik* comprenden dos volúmenes editados por Arnold Ruge, también en Suiza, en 1843, en los que se recogen los artículos destinados a los *Deutsche Jahrbücher,* editados por el mismo Ruge, que la censura prusiana rechazó.

plio y permanente es el efecto de los escritos *feuerbachianos,* los únicos, desde la Lógica y la Fenomenología de Hegel, en los que se contenga una revolución teórica real.

En oposición a los *teólogos críticos* de nuestro tiempo, he considerado absolutamente indispensable el capítulo final del presente escrito, la discusión de la *Dialéctica hegeliana* y de la Filosofía hegeliana en general, pues tal trabajo no ha sido nunca realizado, lo cual constituye una inevitable *falta de seriedad,* pues incluso el teólogo *crítico* continúa siendo *teólogo* y, por tanto, o bien debe partir de determinados presupuestos de la Filosofía como de una autoridad, o bien, si en el proceso de la crítica y merced a descubrimientos ajenos, nacen en él dudas sobre los presupuestos filosóficos, los abandona cobarde e injustificadamente, *prescinde* de ellos, se limita a expresar su servidumbre respecto de ellos y el disgusto por esta servidumbre en forma negativa, carente de conciencia y sofística [sólo lo expresa de forma negativa y carente de conciencia, en parte repitiendo continuamente la seguridad sobre la *pureza* de su propia crítica, en parte, a fin de alejar tanto los ojos del observador como los suyos propios del *necesario* ajuste de cuentas entre la *crítica* y su cuna —la *Dialéctica* hegeliana y la Filosofía alemana en general—, de esta indispensable elevación de la moderna crítica sobre su propia limitación y tosquedad, tratando de crear la apariencia de que la crítica sólo tiene que habérselas con una forma limitada de la crítica fuera de ella —concretamente con la crítica del siglo XVIII— y con la limitación de la masa. Finalmente, cuando se hacen descubrimientos —como los *feuerbachianos*— sobre la esencia de sus propios presupuestos filosóficos, el teólogo crítico, o bien finge haberlos realizado *él,* y lo finge lanzando los resultados de estos descubrimientos, sin poderlos elaborar, como *consignas* contra los escritores que están aún presos de la Filosofía, o bien sabe crearse la conciencia de su superioridad sobre esos descubrimientos, no colocando o tratando de colocar en su justa relación los elementos de la *dialéctica* hegeliana que echa aún de menos en aquella crítica de la misma, que aún no han sido críticamente ofrecidos a su goce, sino haciéndolos valer misteriosamente, en el modo que le es *propio,* de forma escondida, maliciosa y es-

céptica, contra aquella crítica de la dialéctica hegeliana. Así, tal vez, la categoría de la prueba mediadora contra la categoría de la verdad positiva que arranca de sí misma, la ... etc. El teólogo crítico encuentra, efectivamente, perfectamente natural que del lado de la Filosofía esté todo *por hacer*, para que él pueda *charlar* sobre la pureza, sobre el carácter decisivo de la crítica perfectamente crítica, y se considera como el verdadero *superador de la Filosofía* cuando *siente* que falta en Feuerbach un momento de Hegel, pues por más que practique el fetichismo espiritualista de la "autoconciencia" y del "espíritu", el crítico teológico no pasa del sentimiento a la conciencia].[5]

Considerada con exactitud, la *crítica teológica* —bien que, en el comienzo, fuese un momento real del progreso— no es, en última instancia, otra cosa que la consecuencia y culminación llevadas hasta la *caricatura teológica* de la vieja *transcendencia filosófica* y, concretamente, *hegeliana.* En otra ocasión mostraré en detalle esta Némesis histórica, esta interesante justicia de la Historia que destina a la Teología, que fue en otro tiempo el lado podrido de la Filosofía, a exponer también ahora la disolución negativa de la Filosofía, es decir, su proceso de putrefacción.

[En qué medida, por el contrario, hacen necesaria los descubrimientos de *Feuerbach* sobre la esencia de la Filosofía una discusión crítica con la dialéctica filosófica (al menos para servirles de *prueba*) se verá de mi exposición].[6]

---

5. El párrafo entre corchetes aparece en el *Manuscrito* tachado por Marx con líneas verticales.

6. *Id.*

El Manuscrito Nº 1 consta de nueve folios (18 hojas, 36 páginas) que fueron unidos por Marx formando un cuaderno. Las páginas fueron divididas, antes de escribir en ellas, en tres columnas, por medio de dos rayas verticales. Cada una de las columnas lleva, de izquierda a derecha, el siguiente título: Salario, Beneficio del Capital, Renta de la tierra. *Aparentemente Marx pensaba desarrollar paralelamente estos tres temas con igual extensión. A partir de la página XXII Marx escribió sobre la totalidad de las páginas, sin respetar la división en columnas; esta parte es la que, de acuerdo con el contenido ha sido titulada*: El trabajo extrañado.

El Manuscrito se interrumpe en la página XXVII.

La necesidad de no aumentar en exceso el volumen de esta Antología nos ha obligado a suprimir, a última hora, los tres capítulos iniciales del Primer Manuscrito.

EL TRABAJO EXTRAÑADO

XXII. Hemos partido de los presupuestos de la Economía Política. Hemos aceptado su terminología y sus leyes. Suponemos la propiedad privada, la separación de trabajo, capital y tierra, así como de salario, beneficio del capital y renta de la tierra; admitimos la división del trabajo, la competencia, el concepto de valor de cambio, etc. Con la misma Economía Política, con sus mismas palabras, hemos mostrado que el trabajador queda rebajado a mercancía, a la más miserable de todas las mercancías; que la miseria del obrero está en razón inversa de la potencia y magnitud de su producción; que el resultado necesario de la competencia es la acumulación del capital en pocas manos, es decir, la más terrible reconstitución de los monopolios; que, por último, desaparece la diferencia entre capitalista y terrateniente, entre campesino y obrero fabril y la sociedad toda ha de quedar dividida en las dos clases de *propietarios* y *obreros* desposeídos.

La Economía Política parte del hecho de la propiedad privada; pero no nos lo explica. Capta el proceso *material* de la propiedad privada, que ésta recorre en la realidad, con fórmulas abstractas y generales, que valen entonces para ella como *leyes*. No *comprende* estas leyes, es decir, no prueba cómo proceden de la esencia de la propiedad privada. La Economía Política no nos proporciona ninguna explicación sobre el fundamento de la división de trabajo y capital, de capital y tierra. Cuando determina, por ejemplo, la relación entre beneficio del capital y salario, toma como último fundamento válido el interés del capitalista, en otras palabras, parte de aquello que debería explicar. Igualmente aparece por doquier la competencia, que es explicada por circunstancias externas. En qué medida estas circunstancias externas y aparentemente casuales son sólo expresión de un desarrollo necesario, es algo sobre lo que la Economía Política no nos dice nada. Hemos visto cómo

para ella el intercambio mismo aparece como un hecho ocasional. Las únicas ruedas que la Economía Política pone en movimiento son la *codicia* y la *guerra entre los codiciosos*, la *competencia.*

Justamente porque la Economía Política no comprende la coherencia del movimiento, pudo, por ejemplo, oponer la teoría de la competencia a la del monopolio, la de la libre empresa a la de la corporación, la de la división de la tierra a la del gran latifundio, pues competencia, libertad de empresa, división de la tierra, fueron comprendidas y estudiadas sólo como consecuencias casuales, deliberadas e impuestas por la fuerza, del monopolio, la corporación y la propiedad feudal, y no como sus resultados necesarios, inevitables y naturales.

Tenemos, por tanto, que comprender ahora la conexión esencial entre la propiedad privada, la codicia, la separación de trabajo, capital y tierra, la de intercambio y competencia, valor y desvalorización del hombre, monopolio y competencia; tenemos que comprender la conexión de todo este extrañamiento[7] con el sistema *monetario.*

No nos adentremos, como el economista cuando quiere explicar algo, en una situación primitiva imaginaria. Tal situación primitiva no explica nada, simplemente traslada la cuestión hacia una lejanía nebulosa y grisácea. Supone como hecho, como acontecimiento, lo que debería deducir, esto es, la relación necesaria entre dos cosas, por ejemplo entre división del trabajo e intercambio. Así explica la teología el origen del mal por el pecado original, es decir, supone como hecho, como historia, aquello que debe explicar.

---

7. Marx emplea aquí el término *Entfremdung* que, etimológicamente, acentúa la idea de hacerse extranjero o extraño a algo que es radicalmente propio, sin que ello implique su entrega a otro. Esta idea de desposesión es la que expresa el término *Entäusserung*, que Marx emplea frecuentemente, pero no siempre, como sinónimo de *Entfremdung*. Apartándonos del uso común en las traducciones castellanas, hemos preferido reservar el término habitualmente usado de *enajenación* para verter el alemán *Entäusserung*, traduciendo en cambio *Entfremdung* como *extrañamiento*, que equivale aproximadamente a las voces *extraneation* y *estrangement* utilizadas en algunas versiones francesas e inglesas. Ciertamente el verbo extrañarse y sus derivados pueden evocar significaciones habituales, muy apartadas de la que aquí tienen, pero este riesgo no desaparece reduciéndose siempre al verbo enajenar.

Nosotros partimos de un hecho económico, *actual.*

El obrero es más pobre cuanto más riqueza produce, cuanto más crece su producción en potencia y volumen. El trabajador se convierte en una mercancía tanto más carente de importancia cuantas más mercancías produce. La *desvalorización* del mundo humano crece en razón directa de la *valorización* del mundo de las cosas. El trabajo no sólo produce mercancías; se produce también a sí mismo y al obrero como *mercancía,* y justamente en la proporción en que produce mercancías en general.

Este hecho, por lo demás, no expresa sino esto: el objeto que el trabajo produce, su producto, se enfrenta a él como un *ser extraño,* como un *poder independiente* del productor. El producto del trabajo es el trabajo que se ha fijado en un objeto, que se ha hecho cosa; el producto es la *objetivación* del trabajo. La realización del trabajo es su objetivación. Esta realización del trabajo aparece en el estadio de la Economía Política como *desrealización* del trabajador, la objetivación como *pérdida* del *objeto* y *servidumbre* a él, la apropiación como *extrañamiento,* como *enajenación.*

La realización del trabajo aparece hasta tal punto como desrealización del trabajador que éste es desrealizado hasta la muerte por inanición. La objetivación aparece hasta tal punto como pérdida del objeto que el trabajador se ve privado de los objetos más necesarios no sólo para la vida, sino incluso para el trabajo. Es más, el trabajo mismo se convierte en un objeto del que el trabajador sólo puede apoderarse con el mayor esfuerzo y las más extraordinarias interrupciones. La apropiación del objeto aparece en tal medida como extrañamiento, que cuanto más objetos produce el trabajador, tantos menos alcanza a poseer y tanto más sujeto queda a la dominación de su producto, es decir, del capital.

Todas estas consecuencias están determinadas por el hecho de que el trabajador se relaciona con el *producto de su trabajo* como con un objeto *extraño.* Pues esto es claro según este supuesto de que cuanto más se vierte el trabajador en su trabajo, tanto más poderoso es el mundo extraño, objetivo que crea frente a sí, tanto más pobres son él mismo y su mundo interior, tanto menos

posee como propio. Lo mismo sucede en la Religión. Cuanto más pone el hombre en Dios, tanto menos guarda en sí mismo.[8] El trabajador pone su vida en el objeto, pero a partir de entonces ya no le pertenece a él, sino al objeto. Cuanto mayor es la actividad, tanto más carente de objetos es el trabajador. Lo que es el producto de su trabajo no lo es él. Cuanto mayor es, pues, este producto, tanto más insignificante es el trabajador. La *enajenación* del trabajador en su producto significa, no solamente que su trabajo se convierte en un objeto, en una existencia *exterior,* sino que existe *fuera de él,* independiente, extraño, que se convierte en un poder independiente frente a él; que la vida que ha prestado al objeto se le enfrenta en forma extraña y hostil.

(XXIII) Consideremos ahora más de cerca la *objetivación,* la producción del trabajador y en ella el *extrañamiento,* la *pérdida* del objeto, de su producto.

El trabajador no puede crear nada sin la *naturaleza,* sin el *mundo exterior sensible.* Esta es la materia en que su trabajo se realiza, en la que obra, en la que y con la que produce.

Pero así como la naturaleza ofrece al trabajo *medios de vida,* en el sentido de que el trabajo no puede vivir sin objetos sobre los que ejercerse, así, de otro lado, ofrece también *víveres* en sentido estricto, es decir, medios para la subsistencia del *trabajador* mismo.

En consecuencia, cuanto más *se apropia* el trabajador el mundo exterior, la naturaleza sensible, por medio de su trabajo, tanto más se priva de *víveres* en este doble sentido; en primer lugar, porque el mundo exterior sensible cesa de ser, en creciente medida, un objeto perteneciente a su trabajo, un *medio de subsistencia* de su trabajo; en segundo término, porque este mismo mundo deja de representar, cada vez más pronunciadamente, *víveres* en sentido inmediato, medios para la subsistencia física del trabajador.

En este doble sentido se convierte el trabajador en siervo de su objeto: primeramente porque recibe *un objeto de trabajo,* es de-

8. Feuerbach dice en *Das Wesens des Christentums*: "Cuanto más vacía es la vida tanto más pleno, tanto más concreto es Dios. El mundo real se vacía al tiempo que la divinidad se llena. Sólo el hombre pobre tiene un Dios rico". (2ª edic., Leipzig, 1843, pág. 108).

cir, porque recibe *trabajo;* en segundo lugar porque recibe *medios de subsistencia.* Es decir, en primer término, porque puede existir como *trabajador,* en segundo término porque puede existir como *sujeto físico.* El colmo de esta servidumbre es que ya sólo en cuanto *trabajador* puede mantenerse como *sujeto físico* y que sólo como *sujeto físico* es ya trabajador.

El extrañamiento del trabajador respecto de su objeto se expresa, según las leyes económicas, de la siguiente forma: cuanto más produce el trabajador, tanto menos ha de consumir; cuanto más valores crea, tanto más sin valor, tanto más indigno es él; cuanto más elaborado su producto, tanto más deforme el trabajador; cuanto más civilizado su objeto, tanto más bárbaro el trabajador, cuanto más rico, espiritualmente, se hace el trabajo, tanto más desespiritualizado y ligado a la naturaleza queda el trabajador.

La Economía Política oculta el extrañamiento esencial del trabajo porque no considera la relación inmediata entre el trabajador (el trabajo) *y la producción.*

Ciertamente, el trabajo produce maravillas para los ricos, pero produce privaciones para el trabajador. Produce palacios, pero para el trabajador chozas. Produce bellezas, pero deformidades para el trabajador. Sustituye el trabajo por máquinas, pero arroja una parte de los trabajadores a un trabajo bárbaro, y convierte en máquinas a la otra parte. Produce espíritu, pero origina estupidez y cretinismo para el trabajador.

La relación inmediata del trabajo a su producto es la relación del trabajador al objeto de su producción. La relación del acaudalado con el objeto de la producción y consigo mismo es sólo una *consecuencia* de esta primera relación y la confirma. Consideraremos más tarde este otro aspecto.

Cuando preguntamos, por tanto, cuál es la relación esencial del trabajo, preguntamos por la relación del *trabajador* a la producción.

Hasta ahora hemos considerado el extrañamiento, la enajenación del trabajador, sólo en un aspecto, concretamente en su *relación con el producto de su trabajo.* Pero el extrañamiento no se

muestra sólo en el resultado, sino en el *acto de la producción,* dentro de la *actividad productiva* misma. ¿Cómo podría el trabajador enfrentarse como un extraño al producto de su actividad si en el acto mismo de la producción no se extrañase de sí mismo? El producto no es más que el resumen de la actividad, de la producción. Por lo tanto, si el producto del trabajo es la enajenación, la producción misma ha de ser la enajenación activa, la enajenación de la actividad, la actividad de la enajenación. En el extrañamiento del producto del trabajo no hace más que resumirse el extrañamiento, la enajenación de la actividad del trabajo mismo.

¿En qué consiste, entonces, la enajenación del trabajo?

Primeramente en que el trabajo es *externo* al trabajador, es decir, no pertenece a su ser; en que él no se afirma por esto en su trabajo, sino que se niega; en que no se siente feliz, sino desgraciado; no desarrolla una libre energía física y espiritual, sino que mortifica su cuerpo y arruina su espíritu. Por eso el trabajador sólo se siente en sí[9] fuera del trabajo, y en el trabajo fuera de sí. Está en lo suyo cuando no trabaja y cuando trabaja no está en lo suyo.[10] Su trabajo no es, así, voluntario, sino forzado, *trabajo forzado.* Por eso no es la satisfacción de una necesidad, sino solamente un *medio* para satisfacer las necesidades fuera del trabajo. Su carácter extraño se evidencia claramente en el hecho de que tan pronto como no existe una coacción física o de cualquier otro tipo se huye del trabajo como de la peste. El trabajo externo, el trabajo en que el hombre se enajena, es un trabajo de autosacrificio, de ascetismo. Por último, para el trabajador se muestra la exterioridad del trabajo en que éste no es suyo, sino de otro, que no le pertenece, que cuando está en él no se pertenece a sí mismo, sino a otro. Así como en la Religión la actividad propia de la fantasía humana, de la mente y del corazón humanos, actúa sobre el individuo independientemente de él, es decir, como una actividad extraña, divina o diabólica, así también la actividad del trabajador no es su propia actividad. Pertenece a otro, es la pérdida de sí mismo.

9. Marx utiliza la expresión *bei sich,* literalmente *junto a sí, consigo, en su casa,* es decir, libre de toda determinación exterior a su propio ser.

10. *Zu Hause,* literalmente *en su casa.*

De esto resulta que el hombre (el trabajador) sólo se siente libre en sus funciones animales, en el comer, beber y engendrar, todo lo más en lo que toca a la habitación y el atavío, y en sus funciones humanas se siente como animal. Lo animal se convierte en lo humano y lo humano en lo animal.

Comer, beber y engendrar, etc. son realmente también auténticas funciones humanas. Pero en la abstracción que las separa del ámbito restante de la actividad humana y las convierte en fin único y último, son animales.

Hemos considerado el acto del extrañamiento de la actividad humana práctica, el trabajo, en dos aspectos: 1) La relación del trabajador con el *producto del trabajo* como con un objeto extraño y que lo domina. Esta relación es, al mismo tiempo, la relación con el mundo exterior sensible, con los objetos naturales, como con un mundo extraño para él y que se le enfrenta con hostilidad; 2) La relación del trabajo con el *acto de la producción* dentro del *trabajo*. Esta relación es la relación del trabajador con su propia actividad como una actividad extraña, que no le pertenece; la acción como pasión, la fuerza como impotencia, la generación como castración, la *propia* energía física y espiritual del trabajador, su vida personal (pues qué es la vida sino actividad) como una actividad que no le pertenece, independiente de él, dirigida contra él. El *extrañamiento de sí* como antes el extrañamiento de la *cosa*.

(XXIV) Aun hemos de extraer de las dos anteriores una tercera determinación del *trabajo extrañado*.

El hombre es un ser genérico, no sólo porque en la teoría y en la práctica toma como objeto suyo el género, tanto el suyo propio como el de las demás cosas, sino también, y esto no es más que otra expresión para lo mismo, porque se relaciona consigo mismo como con el género actual, viviente, porque se relaciona consigo mismo como un ser *universal* y por eso libre.

La vida genérica, tanto en el hombre como en el animal, consiste físicamente, en primer lugar, en que el hombre (como el animal) vive de la naturaleza inorgánica, y cuanto más universal es el hombre que el animal, tanto más universal es el ámbito de la

naturaleza inorgánica de la que vive. Así como las plantas, los animales, las piedras, el aire, la luz, etc., constituyen teóricamente una parte de la conciencia humana, en parte como objetos de la ciencia natural, en parte como objetos del arte (su naturaleza inorgánica espiritual, los medios de subsistencia espiritual que él ha de preparar para el goce y la asimilación), así también constituyen prácticamente una parte de la vida y de la actividad humana. Físicamente el hombre vive sólo de estos productos naturales, aparezcan en forma de alimentación, calefacción, vestido, vivienda, etc. La universalidad del hombre aparece en la práctica justamente en la universalidad que hace la naturaleza toda su cuerpo *inorgánico,* tanto por ser (1) un medio de subsistencia inmediato, como por ser (2) la materia, el objeto y el instrumento de su actividad vital. La naturaleza es el *cuerpo inorgánico* del hombre; la naturaleza en cuanto ella misma no es cuerpo humano. El hombre *vive* de la naturaleza, quiere decir: la naturaleza es su cuerpo, con el cual ha de mantenerse en progreso continuo para no morir. Que la vida física y espiritual del hombre está ligada con la naturaleza no tiene otro sentido que el de que la naturaleza está ligada consigo misma, pues el hombre es una parte de la naturaleza.

Comoquiera que el trabajo extrañado (1) extraña la naturaleza del hombre (2) lo extraña de sí mismo, de su propia función activa, de su actividad vital, también extraña el *género* del hombre; convierte para él la *vida genérica* en medio de la vida individual. En primer lugar extraña la vida genérica y la vida individual, en segundo término convierte a la primera en abstracto en fin de la última, igualmente en su forma extrañada y abstracta.

Pues, en primer término, el trabajo, la *actividad vital,* la *vida productiva* misma, aparece al hombre sólo como un medio para la satisfacción de una necesidad, de la necesidad de mantener la existencia física. La vida productiva es, sin embargo, la vida genérica. Es la vida que crea vida. En la forma de la actividad vital reside el carácter todo de una especie,[11] su carácter genérico, y la actividad libre, consciente es el carácter genérico del hombre. La vida misma aparece sólo como *medio de vida.*

11. *Species.*

El animal es inmediatamente uno con su actividad vital. No se distingue de ella. Es *ella.* El hombre hace su actividad vital misma objeto de su voluntad y de su conciencia. Tiene actividad vital consciente. No es una determinación con la que el hombre se funda inmediatamente. La actividad vital consciente distingue inmediatamente al hombre de la actividad vital animal. Justamente, y sólo por ello, es él un ser genérico. O dicho de otra forma, sólo es ser consciente, es decir, sólo es su propia vida objeto para él, porque es un ser genérico. Sólo por ello es su actividad libre actividad.[12] El trabajo extrañado invierte la relación, de manera que el hombre, precisamente por ser un ser consciente, hace de su actividad vital, de su esencia, un simple medio para su *existencia.*

La producción práctica de un *mundo objetivo,* la *elaboración* de la naturaleza inorgánica, es la comprobación del hombre como un ser genérico consciente, es decir, un ser que se relaciona con el género como con su propia esencia o que se relaciona consigo mismo como ser genérico. Es cierto que también el animal produce. Se construye un nido, viviendas, como las abejas, los castores, las hormigas, etc. Pero produce únicamente lo que necesita inmediatamente para sí o para su prole; produce unilateralmente, mientras que el hombre produce universalmente; produce únicamente por mandato de la necesidad física inmediata, mientras que el hombre produce incluso libre de la necesidad física y sólo produce realmente liberado de ella; el animal se produce sólo a sí mismo, mientras que el hombre reproduce la naturaleza entera; el producto del animal pertenece inmediatamente a su cuerpo físico, mientras que el hombre se enfrenta libremente a su producto. El animal forma únicamente según la necesidad y la medida de la especie a la que pertenece, mientras que el hombre sabe producir según la medida de cualquier especie y sabe siempre imponer al objeto la medida inherente; por ello el hombre forma también según las leyes de la belleza.[13]

Por eso precisamente sólo en la elaboración del mundo objetivo se comprueba realmente el hombre como un *ser genérico.* Esta

---

12. *Vid.* Feuerbach, *Wesen des Christentums.* Introducción.
13. *Vid. El Capital,* Tomo I, Sección III, Cap. V.

producción es su vida genérica activa. Mediante ella aparece la naturaleza como *su* obra y su realidad. El objeto del trabajo es por eso la *objetivación de la vida genérica del hombre,* pues éste se desdobla no sólo intelectualmente, como en la conciencia, sino activa y realmente, y se contempla a sí mismo en un mundo creado por él. Por esto el trabajo extrañado, al arrancar al hombre el objeto de su producción, le arranca su *vida genérica,* su real objetividad genérica, y transforma su ventaja respecto del animal en desventaja, pues se ve privado de su cuerpo inorgánico, de la naturaleza.

Del mismo modo, al degradar el trabajo extrañado la actividad propia, la actividad libre, a la condición de medio, hace de la vida genérica del hombre un medio para su existencia física.

La conciencia que el hombre tiene de su género se transforma, pues, por el extrañamiento, convirtiéndose para él la vida genérica en medio.

El trabajo extrañado, pues:

3) hace del *ser genérico del hombre,* tanto de la naturaleza como de sus facultades espirituales genéricas, un ser *extraño* para él, un *medio* de *existencia individual.* Extraña al hombre su propio cuerpo, la naturaleza fuera de él, su esencia espiritual, su esencia humana.

4) Una consecuencia inmediata del hecho de estar extrañado el hombre del producto de su trabajo, de su actividad vital, de su ser genérico, es el extrañamiento *del hombre respecto del hombre.* Si el hombre se enfrenta consigo mismo, se enfrenta también al *otro.* Lo que es válido respecto de la relación del hombre con su trabajo, con el producto de su trabajo y consigo mismo, vale también para la relación del hombre con el otro y con el trabajo y el producto del trabajo del otro.

En general la afirmación de que el hombre está extrañado de su ser genérico quiere decir que un hombre está extrañado del otro, como cada uno de ellos está extrañado de la esencia humana. El extrañamiento del hombre y, en general, toda relación del

hombre consigo mismo, se realiza verdaderamente, se expresa, en la relación en que el hombre está con el otro.

En la relación del trabajo extrañado, cada hombre considera, pues, a los demás según la medida y la relación en la que él se encuentra consigo mismo en cuanto trabajador.

(XXV) Hemos partido de un hecho económico, el extrañamiento del trabajador y de su producción. Hemos expuesto el concepto de este hecho: el trabajo *enajenado, extrañado.* Hemos analizado este concepto, es decir, hemos analizado simplemente un hecho económico.

Veamos ahora cómo ha de exponerse y representarse en la realidad el concepto del trabajo extrañado, enajenado.

Si el producto del trabajo me es extraño, se me enfrenta como un poder extraño, entonces, ¿a quién pertenece?

Si mi actividad no me pertenece; si es una actividad extraña, forzada ¿a quién pertenece, entonces?

A un ser *otro* que yo.

¿Quién es este ser?

¿Los *dioses?* Cierto que en los primeros tiempos la producción principal, por ejemplo, la construcción de templos, etc., en Egipto, India, México, aparece al servicio de los dioses, como también a los dioses pertenece el producto. Pero los dioses por sí solos no fueron nunca los dueños del trabajo. Aun menos la *naturaleza.* Qué contradictorio sería que cuanto más subyuga el hombre a la naturaleza mediante su trabajo, cuando más superfluos vienen a ser los milagros de los dioses en razón de los milagros de la industria, tuviese que renunciar el hombre, por amor de estos poderes, a la alegría de la producción y al goce del producto.

El ser *extraño* al que pertenecen el trabajo y el producto del trabajo, a cuyo servicio está el trabajo y para cuyo placer está el producto del trabajo solamente puede ser el *hombre* mismo.

Si el producto del trabajo no pertenece al trabajador, si es frente a él un poder extraño, esto sólo es posible porque pertenece a

otro hombre que no es el trabajador. Si su actividad es para él dolor, ha de ser *goce* y alegría vital de otro. No los dioses, no la naturaleza, sólo el hombre mismo puede ser este poder extraño sobre los hombres.

Piénsese sólo en la afirmación antes hecha de que la relación del hombre consigo mismo únicamente es *objetiva, real* para él, a través de su relación con los otros hombres.

Si él, pues, se relaciona con el producto de su trabajo, con su trabajo objetivado, como con un objeto poderoso, independiente de él, hostil, *extraño,* se está relacionando con él de forma que otro hombre independiente de él, poderoso, hostil, extraño a él es el dueño de este objeto. Si él se relaciona con su actividad como con una actividad no libre, se está relacionando con ella como con la actividad al servicio de otro, bajo las órdenes, la compulsión y el yugo de otro.

Todo autoextrañamiento del hombre de sí mismo y de la naturaleza aparece en la relación en que se coloca él, y coloca a la naturaleza con los otros hombres distintos de él. Por eso el autoextrañamiento religioso aparece necesariamente en la relación del laico con el sacerdote, o también, puesto que aquí se trata del mundo intelectual, con un mediador, etc. En el mundo práctico, real, el extrañamiento de sí sólo puede manifestarse mediante la relación práctica, real, con los otros hombres. El medio mismo por el que el extrañamiento procede es un medio *práctico.* Mediante el trabajo extrañado produce el hombre, pues, no sólo su relación con el objeto y con el acto de la producción como con poderes[14] que le son extraños y hostiles, produce también la relación en la que los otros hombres se encuentran con su producto y la relación en la que él está con estos otros hombres. De la misma manera que hace de su propia producción su desrealización, su castigo; de su propio producto su pérdida, un producto que no le pertenece, así también crea el dominio de quien no produce sobre la producción y el producto. Como él se extraña de su propia actividad, posesiona al extraño de la actividad que no le es propia.

14. En *MEGA*, I, 3, dice *Menschen* (*hombres*), el Instituto Marx-Engels corrigió esta lectura del Manuscrito en el que ha leído *Mächten* (*poderes*).

Hasta ahora hemos considerado la relación sólo desde el lado del trabajador; la consideraremos más tarde también desde el lado del no trabajador.

Así, pues, mediente el *trabajo extrañado,* enajenado, crea el trabajador la relación de este trabajo con un hombre que está fuera del trabajo y le es extraño. La relación del trabajador con el trabajo engendra la relación con éste del capitalista o como quiera llamarse al patrono del trabajo. La *propiedad privada* es, pues, el producto, el resultado, la consecuencia del *trabajo enajenado,* de la relación externa del trabajador con la naturaleza y consigo mismo.

La *propiedad privada* resulta, pues, analizando, del concepto del *trabajo enajenado,* es decir, del *hombre enajenado,* del trabajo extrañado, de la vida extrañada, del hombre *exrañado.*

Partiendo de la Economía Política hemos alcanzado, ciertamente, el concepto del *trabajo enajenado* (*de la vida enajenada*) como resultado del *movimiento de la propiedad* privada. Pero el análisis de este concepto muestra que aunque la propiedad privada aparece como fundamento, como causa del trabajo extrañado, es más bien una consecuencia del mismo, del mismo modo que los dioses no son *originariamente* la causa, sino el efecto de la confusión del entendimiento humano. Esta relación se transforma después en un efecto recíproco.

Sólo en el último punto culminante de su desarrollo descubre la propiedad privada de nuevo su secreto, es decir, en primer lugar que es el *producto* del trabajo extrañado, y en segundo término que es el *medio* por el cual el trabajo se enajena, la *realización de esta enajenación.*

Este desarrollo ilumina al mismo tiempo diversas colisiones no resueltas hasta ahora.

1) La Economía Política parte del trabajo como del alma verdadera de la producción y, sin embargo, no le da nada al trabajo y todo a la propiedad privada. Partiendo de esta contradicción ha concluido Proudhon a favor del trabajo y en contra de la propiedad privada. Nosotros, sin embargo, comprendemos, que esta aparente

contradicción es la contradicción del *trabajo extrañado* consigo mismo y que la Economía Política simplemente ha expresado las leyes del trabajo extrañado.

Comprendemos también por esto que *salario* y *propiedad privada* son idénticos, pues el salario como el producto, el objeto del trabajo, el mismo trabajo pagado, es sólo una consecuencia necesaria del extrañamiento del trabajo; en el salario el trabajo no aparece como un fin en sí, sino como un sirviente del salario. Detallaremos esto más tarde, limitándonos a extraer ahora algunas consecuencias.

(XXVI) Un *alza forzada del salario* (prescindiendo de todas las demás dificultades; prescindiendo de que, por tratarse de una anomalía, sólo mediante la fuerza podría ser mantenida) no sería, por tanto, más que una *mejor remuneración de los esclavos* y no conquistaría ni para el trabajador, ni para el trabajo su vocación y su dignidad humana.

Incluso la *igualdad de salarios,* como pide Proudhon, solamente transforma la relación del trabajador actual con su trabajo en la relación de todos los hombres con el trabajo. La sociedad es comprendida entonces como capitalista abstracto.

El salario es una consecuencia inmediata del trabajo extrañado y el trabajo extrañado es la causa inmediata de la propiedad privada. Al desaparecer un término debe también, por esto, desaparecer el otro.

2) De la relación del trabajo extrañado con la propiedad privada se sigue, además, que la emancipación de la sociedad de la propiedad privada, etc., de la servidumbre, se expresa en la forma política de la *emancipación de los trabajadores,* no como si se tratase sólo de su emancipación, sino porque su emancipación entraña la emancipación humana general; y esto es así porque toda la servidumbre humana está encerrada en la relación del trabajador con la producción y todas las relaciones serviles son sólo modificaciones y consecuencias de esta relación.

Así como mediante el *análisis* hemos encontrado el concepto de *propiedad privada* a partir del concepto de *trabajo enajenado,*

extrañado, así también podrán desarrollarse con ayuda de estos dos factores todas las *categorías* económicas y encontraremos en cada una de estas categorías, por ejemplo, el tráfico, la competencia, el capital, el dinero, solamente una *expresión determinada, desarrollada,* de aquellos primeros fundamentos.

Antes de considerar esta estructuración, sin embargo, tratemos de resolver dos cuestiones.

1) Determinar la *esencia* general de la *propiedad privada* evidenciada como resultado del trabajo extrañado, en su relación con la *propiedad verdaderamente humana y social.*

2) Hemos aceptado el *extrañamiento del trabajo,* su *enajenación,* como un hecho y hemos analizado este hecho. Ahora nos preguntamos ¿cómo llega el *hombre a enajenar,* a *extrañar* su *trabajo?* ¿Cómo se fundamenta este *extrañamiento* en la esencia de la evolución humana? Tenemos ya mucho ganado para la solución de este problema al haber *transformado* la cuestión del *origen de la propiedad privada* en la cuestión de la relación del *trabajo enajenado* con el proceso evolutivo de la humanidad. Pues cuando se habla de *propiedad privada* se cree tener que habérselas con una cosa fuera del hombre. Cuando se habla de trabajo nos las tenemos que haber inmediatamente con el hombre mismo. Esta nueva formulación de la pregunta es ya incluso su solución.

ad.1) *Esencia general de la propiedad privada y su relación con la propiedad vedaderamente humana.*

El trabajo *enajenado* se nos ha resuelto en dos componentes que se condicionan recíprocamente o que son sólo dos expresiones distintas de una misma relación. La *apropiación* aparece como extrañamiento, como *enajenación* y la *enajenación* como *apropiación,* el *extrañamiento* como la verdadera *naturalización.*

Hemos considerado un aspecto, el trabajo *enajenado* en relación al *trabajador* mismo, es decir, la relación del trabajo enajenado consigo mismo. Como producto, como resultado necesario de esta relación hemos encontrado la *relación de propiedad del no-trabajador* con el *trabajador* y con el *trabajo.* La *propiedad privada*

como expresión resumida, material, del trabajo enajenado abarca ambas relaciones: *la relación del trabajador con el trabajo, con el producto de su trabajo y con el no trabajador* y la relación *del no trabajador con el trabajador y con el producto de su trabajo*. Si hemos visto, pues, que respecto del trabajador, que mediante el trabajo se *apropia* de la naturaleza, la apropiación aparece como extrañamiento, la actividad propia como actividad para otro y de otro, la vitalidad como holocausto de la vida, la producción del objeto como pérdida del objeto en favor de un poder extraño, de un hombre *extraño*, consideremos ahora la relación de este hombre *extraño* al trabajo y al trabajador con el trabajador, el trabajo y su objeto.

Por de pronto hay que observar que todo lo que en el trabajador aparece como *actividad de la enajenación*, aparece en el no trabajador como *estado de la enajenación*, del *extrañamiento*.

En segundo término, que el *comportamiento práctico, real*, del trabajador en la producción y respecto del producto (en cuanto estado de ánimo) aparece en el no trabajador a él enfrentado como comportamiento *teórico*.

(XXVII) *Tercero*. El no trabajador hace contra el trabajador todo lo que éste hace contra sí mismo, pero no hace contra sí lo que hace contra el trabajador.[15]

Consideremos más detenidamente estas tres relaciones.

---

15. Marx traspone aquí casi literalmente la relación señor-siervo expuesta por Hegel en la Fenomenología. *Vid. Phänomenologie des Geistes*, ed. Hoffmeister, pág. 147.

El Manuscrito Nº 2 consta de un folio (2 hojas, 4 páginas, numeradas del XL al XLIII). Comienza a la mitad de una frase y constituye, manifiestamente, sólo el fragmento final de un escrito más amplio.

LA RELACION DE LA PROPIEDAD PRIVADA

(XL) Constituye los intereses de su capital. En el trabajador existe, pues, subjetivamente, el hecho de que el capital es el hombre que se ha perdido totalmente a sí mismo, de la misma forma que en el capital existe, objetivamente, el hecho de que el trabajo es el hombre que se ha perdido totalmente a sí mismo. El trabajador tiene, sin embargo, la desgracia de ser un capital *viviente* y, por tanto, *menesteroso,* que en cada momento en que no trabaja pierde sus intereses y con ello su existencia. Como capital, el *valor* del trabajador aumenta según la oferta y la demanda, e incluso *físicamente* su *existencia,* su *vida,* ha sido y es entendida como una oferta de *mercancía* igual a cualquier otra. El trabajador produce el capital, el capital lo produce a él; se produce, pues, a sí mismo, y el hombre en cuanto *trabajador,* en cuanto mercancía, es el resultado de todo el movimiento. Para el hombre que no es más que *trabajador,* y en cuanto trabajador, sus propiedades humanas sólo existen en la medida en que existen para el capital que le es *extraño.* Pero como ambos son extraños el uno para el otro y se encuentran en una relación indiferente, exterior y casual, esta extrañeza ha de aparecer también como *real.* Tan pronto, pues, como al capital se le ocurre —ocurrencia arbitraria o necesaria— dejar de ser para el trabajado, deja éste de ser para sí; no tiene *ningún* trabajo, por tanto, *ningún* salario, y dado que él no tiene existencia *como hombre,* sino *como trabajador,* puede hacerse sepultar, dejarse morir de hambre, etc. El trabajador sólo existe como trabajador en la medida en que existe *para sí* como capital, y sólo existe como capital en cuanto existe *para él un capital.* La existencia del capital es *su* existencia, su *vida;* el capital determina el contenido de su vida en forma para él indiferente. La Economía Política no conoce, por tanto, al trabajador parado, al hombre de trabajo

en la medida en que se encuentra fuera de esta relación laboral. El pícaro, el sinvergüenza, el pordiosero, el parado, el hombre de trabajo hambriento, miserable y delincuente son *figuras* que no existen *para ella*, sino solamente para otros ojos; para los ojos del médico, del juez, del sepulturero, del alguacil de pobres, etc.; son fantasmas que quedan fuera de su reino. Las necesidades del trabajador se reducen por eso para ella solamente a la *necesidad* de mantenerlo *durante el trabajo* de manera que no se *extinga la raza de los trabajadores*. El salario tiene, por lo tanto, el mismo sentido que el *mantenimiento*, la *conservación*, de cualquier otro instrumento productivo. El mismo sentido que *el consumo de capital* en general, que éste requiere para reproducirse con intereses; el mismo sentido que el aceite que se echa a las ruedas para mantenerlas en movimiento. El salario del trabajo pertenece, así, a los *costos* necesarios del capital y del capitalista y no puede sobrepasar las exigencias de esta necesidad. Es, por tanto, perfectamente consecuente que los fabricantes ingleses, ante el *Amendment Bill* de 1834,[16] detrajeran del salario del trabajador, como parte integrante del mismo, las limosnas públicas que éste recibe por medio del impuesto de pobres.

La producción produce al hombre no sólo como *mercancía, mercancía humana*, hombre determinado como *mercancía;* lo produce, de acuerdo con esta determinación, como un ser *deshumanizado* tanto física como *espiritualmente*. Inmoralidad, deformación, embrutecimiento de trabajadores y capitalistas. Su producto es la mercancía *con conciencia* y *actividad propias*, ...la *mercancía humana*. El gran progreso de Ricardo, Mill, etc., frente a Smith y Say, está en declarar la existencia del hombre —la mayor o menor productividad humana de la mercancía— como *indiferente* e incluso *nociva*. La verdadera finalidad de la producción no estará en cuántos hombres puede mantener un capital, sino en cuántos intereses reporta, en la cuantía de las *economías* anuales. Igualmente fue un grande y consecuente progreso de la reciente (XLI)

---

16. Con el término impropio de *Amendment Bill* (propuesta de modificación) se refiere aquí Marx a la *New Poor Law* o Nueva Ley de Pobres, de 1834, que creó las *workhouses* y modificó la ley de Pobres de 1681.

Economía Política inglesa el explicar con plena claridad (al mismo tiempo que eleva el *trabajo* a principio *único* de la Economía Política) la relación *inversa* entre el salario y el interés del capital y que el capitalista, por lo regular, *sólo* con la reducción del salario puede ganar y viceversa. La relación *normal* no sería la explotación del consumidor, sino la explotación recíproca de capitalista y trabajador. La relación de la propiedad privada contiene latente en sí la relación de la propiedad privada como *trabajo*, así como la relación de la misma como *capital* y la conexión de estas dos expresiones entre sí. Es, de una parte, la producción de la actividad humana como *trabajo*, es decir, como una actividad totalmente extraña a sí misma, extraña al hombre y a la naturaleza y, por ello, totalmente extraña a la conciencia y a la manifestación vital; la existencia *abstracta* del hombre como un puro *hombre de trabajo*, que por eso puede diariamente precipitarse de su plena nada en la nada absoluta, en su inexistencia social que es su real inexistencia. Es, de otra parte, la producción del objeto de la actividad humana como *capital*, en el que se *extingue* toda determinación natural y social del objeto y ha perdido la propiedad humana su cualidad natural y social (es decir, ha perdido toda ilusión política y social, no se mezcla con ninguna relación *aparentemente* humana), en donde también *el mismo* capital permanece *el mismo* en los más diversos modos de existencia natural y social, y es perfectamente indiferente respecto de su contenido *real*. Esta oposición, llevada a su culminación, es necesariamente la culminación, la cúspide y la decadencia de la relación toda.

Es por eso también una gran hazaña de la reciente Economía Política inglesa haber denunciado la renta de la tierra como la diferencia entre los intereses del peor suelo dedicado a la agricultura y el mejor suelo cultivado, haber aclarado las ilusiones románticas del terrateniente (su presunta importancia social y la identidad de sus intereses con los de la sociedad, que todavía afirma *Adam Smith*, siguiendo a los fisiócratas) y haber anticipado y preparado el movimiento real que transformará al terrateniente en un capitalista totalmente ordinario y prosaico, simplificará y agudizará la contradicción y acelerará así su solución. La *tierra* co-

mo *tierra,* la *renta de la tierra* como *renta de la tierra* han perdido allí su *diferencia estamental* y se han convertido en *capital e interés* que nada significan o, más exactamente, que sólo dinero significan. La *diferencia* entre capital y tierra, entre ganancia y renta de la tierra, así como la de ambas con el salario; la diferencia entre *industria* y *agricultura,* propiedad privada *mueble* e *inmueble,* es una diferencia *histórica* no fundada en la esencia de las cosas; la *fijación* de un momento de la formación y el nacimiento de la oposición entre capital y trabajo. En la industria, etc., en oposición a la propiedad inmobiliaria, sólo se expresa el modo de nacimiento y la oposición en que se ha formado la industria con relación a la agricultura. Esta diferencia sólo subsiste como un tipo *especial* de trabajo, como una diferencia *esencial, importante, vital,* mientras la industria (la vida urbana) se forma *frente* a la propiedad rural (la vida aristocrática feudal) y lleva aún en sí misma el carácter feudal de su contrario en la forma del monopolio, el gremio, la corporación, etc., dentro de cuyas determinaciones el trabajo tiene aún una *aparente* significación *social,* tiene aún el significado de la comunidad *real,* no ha progresado aún hasta la *indiferencia* respecto del propio contenido, hasta el pleno ser para sí mismo, es decir, hasta la abstracción de todo otro ser, y por ello no ha llegado aún a capital *liberado.*

XLII. Pero el *desarrollo* necesario del trabajo es la *industria* liberada, constituida como tal para sí, y el *capital liberado.* El poder de la industria sobre su contrario se muestra en seguida en el surgimiento de la *agricultura* como una verdadera industria, en tanto que antes ella dejaba el principal trabajo al suelo y a los *esclavos* de este suelo, mediante los cuales éste se cultivaba a sí mismo. Con la transformación del esclavo en un trabajador libre, esto es, en un *asalariado,* se ha transformado el terrateniente en sí en un patrono industrial, en un capitalista; transformación que ocurre, en primer lugar, por intermedio del arrendatario. Pero el *arrendatario* es el representante, el revelado *secreto* del terrateniente; sólo mediante él existe *económicamente,* como propietario privado, pues las rentas de sus tierras sólo existen por la competencia de los arrendatarios. Esencialmente el terrateniente se ha convertido

por tanto, ya en el *arrendatario,* en un capitalista *ordinario.* Y esto tiene aún que consumarse en la realidad: el capitalista que se dedica a la agricultura, el arrendatario, ha de convertirse en terrateniente o viceversa. El *tráfico industrial* del arrendatario es el del *terrateniente,* pues el ser del primero pone el del segundo.

Como acordándose de su opuesto nacimiento, de su origen, el terrateniente conoce en el capitalista a su petulante, liberado y enriquecido esclavo de ayer y se ve a sí mismo en cuanto *capitalista* amenazado por él; el capitalista conoce en el terrateniente al inútil, cruel y egoísta señor de ayer, sabe que le estorba en cuanto capitalista; que, sin embargo, le debe a la industria toda su actual importancia social; ve en él una oposición a la industria *libre* y al *libre* capital, independiente de toda determinación natural. Este antagonismo es sumamente amargo y se dice recíprocamente la verdad. Basta con leer los ataques de la propiedad inmueble a la mueble y viceversa para forjarse una gráfica imagen de su recíproca indignidad. El terrateniente hace valer el origen noble de su propiedad, los recuerdos feudales, las reminiscencias, la poesía del recuerdo, su entusiástica naturaleza, su importancia política, etc., y cuando habla en economista dice que *sólo* la agricultura es productiva. Pinta al mismo tiempo a su adversario como un *canalla adinerado,* astuto, venal, mezquino, tramposo, codicioso, capaz de venderlo todo, rebelde, sin corazón y sin espíritu, extraño al ser común que tranquilamente vende por dinero, usurero, alcahuete, servil, intruso adulador, timador, que engendra, nutre y mima la competencia y con ella el pauperismo, el crimen, la disolución de todos los lazos sociales, sin honor, sin principios, sin poesía, sin nada. (Véase entre otros, al fisiócrata Bergasse,[17] a quien ya fustiga Camille Desmoulins en su periódico *Revolutions de France et*

---

17. Nicolas Bergasse (1750-1832), abogado y político francés, monárquico, miembro de la Asamblea Nacional en 1789 a quien la Revolución de Thermidor salvó del cadalso. Tuvo después una participación importante en el Congreso de Viena y es autor entre otras obras de un *Essai sur l'acte constitutionnel du Senat,* y un *Essai sur la propriété.*

de Brabant;[18] véase v. Vincke,[19] Lancizolle,[20] Haller,[21] Leo,[22] Kosegarten[23] y véase también *Sismondi*). La propiedad mueble, por su parte, señala las maravillas de la industria y del movimiento; ella es el fruto de la época moderna y su legítimo hijo unigénito. Compadece a su adversario como a un mentecato *no ilustrado* sobre su propio ser (y esto es perfectamente cierto) que quisiera colocar en lugar del moral capital y del trabajo libre, la inmoral fuerza bruta y la servidumbre; lo pinta como un Don Quijote que bajo la apariencia de la *rectitud*, la *honorabilidad*, el *interés general*, la *estabilidad*, oculta la incapacidad de movimiento, la codiciosa búsqueda de placeres, el egoísmo, el interés particular, el torcido propósito; lo denuncia como un taimado *monopolista;* ensombrece sus reminiscencias, su poesía y sus ilusiones con una enumeración histórica y sarcástica de la bajeza, la crueldad, el envilecimiento, la prostitución, la infamia, la anarquía y la rebeldía que tuvieron como talleres los románticos castillos.

XLIII. La propiedad mobiliaria habría dado al pueblo la libertad política, desatado las trabas de la sociedad civil, unido en-

---

18. Camille Desmoulins (1760-1794), el famoso periodista de la Revolución, publicó, entre otros, un semanario que, bajo el título citado por Marx, apareció entre septiembre de 1789 y julio de 1791. Los ataques a Bergasse están contenidos especialmente en los núms. 16 (págs. 139 y ss.), 23 (págs. 425 y ss.) y 26 (págs. 580 y ss.).

19. Friedrich Ludwig Wilhelm Phillipp, Freiherr von Vincke (1774-1844), estadista y economista alemán que fue gobernador de Westfalia.

20. Karl Wilhelm von Deleuze de Lancizolle (1796-1871) publicista e historiador del derecho.

21. Karl Ludwig von Haller (1768-1854), autor de la famosa *Restauration der Staatswissenschaften* (1816-1820).

22. Heinrich Leo (1799-1878), publicista e historiador perteneciente a la derecha hegeliana, famoso por sus denuncias del ateísmo de los hegelianos de izquierda. Autor, especialmente, de unos *Studien und Skizzen zu einer Naturlehre des Staats* (Halle, 1833).

23. Wilhelm Kosegarten (1792-1868), publicista alemán autor de unos *Betrachtungen über die Veräusserlichkeit und Teilbarkeit des Landbesitzes.* En este punto Marx remitió; mediante llamada, a una nota de pie de página concebida en los términos siguientes: "Véase el afectado teólogo viejohegeliano Funke, quien, según el señor Leo, contaba con lágrimas en los ojos cómo, al abolirse la servidumbre, se negó un esclavo a dejar de ser una *propiedad nobiliaria.* Véanse también las *Fantasías Patrióticas* de Justus Moser, que se distinguen por no abandonar ni un instante el estrecho, pequeñoburgués, "casero", *habitual* y limitado horizonte del filisteo y ser, sin embargo, *puras* fantasías. Esta contradicción es la que las ha hecho tan atractivas para el espíritu alemán.

tre sí los mundos, establecido el humanitario comercio, la moral pura, la amable cultura; habría dado al pueblo necesidades civilizadas en lugar de sus necesidades primarias, y los medios de satisfacerlas, en tanto que el terrateniente (ese ocioso y molesto acaparador de trigo) encarece para el pueblo los víveres más elementales y obliga así al capitalista a elevar el salario sin poder elevar la fuerza productiva; con ello estorba la renta anual de la nación, la acumulación de capitales, esto es, la posibilidad de proporcionar trabajo al pueblo y riqueza al país. Finalmente la anula totalmente, acarrea una decadencia general y explota avaramente *todas* las ventajas de la civilización moderna sin hacer lo más mínimo por ella e incluso sin despojarse de sus prejuicios feudales. Basta, por último, con que mire a su *arrendatario* (él, para quien la agricultura y la tierra misma sólo existen como una fuente de dinero que se le ha regalado) y diga si él no es un canalla *honrado, fantástico* y *astuto* que en corazón y en realidad hace mucho tiempo que pertenece a la *libre* industria y al *dulce* comercio por más que se oponga a ellos y por más que charle de recuerdos históricos y de finalidades morales o políticas. Todo lo que realmente alega en su favor sólo es cierto respecto del *cultivador de la tierra* (del capitalista y de los mozos de labranza) cuyo *enemigo* es más bien el *terrateniente;* testimonia, pues, contra sí mismo. *Sin* capital, la propiedad territorial sería materia muerta y sin valor. Su civilizado triunfo es precisamente haber descubierto y situado el trabajo humano en lugar de la cosa inanimada como fuente de la riqueza. (Véase Paul Louis Courier, St. Simon, Ganilh, Ricardo, Mill, Mac Culloch y Destutt de Tracy y Michel Chevalier).[24]

---

24. Paul Louis Courier (1772-1825) célebre panfletista liberal francés desertor del ejército de Napoleón y crítico celebrado de la Restauración.

Claude Henri Conde de Saint Simon (1760-1825). Charles Ganilh (1758-1836) economista y político francés, diputado liberal en la Restauración. David Ricardo (1772-1823) economista inglés. James Mill (1773-1836) economista, político y moralista amigo y colaborador de Bentham.

John Ramsay McCulloch (1789-1864), estadístico y economista inglés, discípulo de Ricardo y profesor en la Universidad de Londres de 1828 a 1832. Antoine Louis Claude Destutt de Tracy (1754-1836) el célebre autor de los *Elements d'Ideologie.* Michel Chevalier (1806-1879), economista, político y publicista francés, originariamente discípulo de Saint Simon y colaborador más tarde del II imperio.

Del curso *real* del proceso de desarrollo (intercalar aquí) se deduce el triunfo necesario del *capitalista*, es decir, de la propiedad privada ilustrada sobre la no ilustrada, bastarda, sobre el *terrateniente*, de la misma forma que, en general, ha de vencer el movimiento a la inmovilidad, la vileza abierta y consciente de sí misma a la escondida e inconsciente, la *codicia* a la *avidez de placeres*, el egoísmo declarado, incansable y multiforme de la *ilustración* al egoísmo local, experimentado, leal, perezoso y fantástico de la *superstición;* como el *dinero* ha de vencer a todas las otras formas de la propiedad privada.

Los Estados, que sospechan algo del peligro de la industria plenamente libre, de la moral totalmente libre y del comercio completamente humanitario, tratan de detener (aunque totalmente en vano) la capitalización de la propiedad de la tierra.

La propiedad de la tierra, en su diferencia respecto del capital, es la propiedad privada, el capital, preso aún de prejuicios *locales* y políticos, que no ha vuelto aun a sí mismo de su vinculación con el mundo, el capital aún *incompleto.* Ha de llegar, en el curso de su *configuración mundial,* a su forma abstracta, es decir, *pura.*

La relación de la propiedad *privada* es trabajo, capital y la relación entre ambos.

El movimiento que estos elementos han de recorrer es el siguiente:

Primeramente: *Unidad inmediata* y *mediata de ambos.*
Capital y trabajo primero aún unidos, luego separados, extrañados, pero exigiéndose y aumentándose recíprocamente como condiciones *positivas.*

Oposición de ambos, se excluyen recíprocamente; el trabajador sabe que el capitalista es la negación de su existencia y viceversa; cada uno de ellos trata de arrancar su existencia al otro.

Oposición de cada uno de ellos *consigo* mismo. Capital=trabajo acumulado=trabajo. Como tal descomponiéndose en *sí* mismo y sus *intereses,* así como éstos a su vez se descomponen en

intereses y *beneficios.* Sacrificio total del capitalista. Cae en la clase obrera así como el obrero —aunque sólo excepcionalmente— se hace capitalista. Trabajo como momento del capital, sus *costos.* El salario, pues, sacrificio del capital.

Trabajo se descompone en *sí mismo* y el *salario.* El trabajador mismo un capital, una mercancía. *Colisión* de *oposiciones recíprocas.*

El Manuscrito Tercero está contenido en un cuaderno formado por 17 folios (34 hojas, 68 páginas, las últimas 23 no escritas). La numeración de Marx salta de la pág. XXI a la XXIII y de la XXIV a la XXVI.

Comienza el Manuscrito con dos apéndices a un texto perdido que han sido titulados, respectivamente, por V. Adoratsky "Propiedad privada y trabajo", "Propiedad privada y Comunismo". Sigue la crítica de la Filosofía hegeliana y el Prólogo, que hemos colocado al comienzo siguiendo a los editores de la Marx Engels Gesamte Ausgabe.

Figuran igualmente en las páginas finales de estos folios unas notas de lectura de la Fenomenología *de Hegel, recogidas en el Apéndice al T. 3 de la Primera Sección de la* Marx Engels Gesamte Ausgabe.

PROPIEDAD PRIVADA Y TRABAJO

I) A la pág. XXXVI. *La esencia subjetiva* de la propiedad privada, la *propiedad privada* como actividad para sí, como *sujeto*, como *persona*, es el trabajo. Se comprende, pues, que sólo la Economía Política que reconoció como su principio al *trabajo* —*Adam Smith*—, que no vio ya en la propiedad privada solamente una *situación* exterior al hombre, ha de ser considerada tanto como un producto de la *energía* y *movimiento* reales de la propiedad privada,[25] cuanto como un producto de la *industria* moderna; de la misma forma que la Economía Política, de otra parte, ha acelerado y enaltecido la energía y el desarrollo de esta *industria* y ha hecho de ella un poder de la *conciencia*. Ante esta Economía Política ilustrada, que ha descubierto la *esencia subjetiva* de la riqueza —dentro de la propiedad privada— aparecen como *adoradores de ídolos*, como *católicos*, los partidarios del sistema dinerario y del sistema mercantilista, que sólo ven la propiedad privada como una esencia *objetiva* para el hombre. Por eso Engels ha llamado con razón a *Adam Smith* el *Lutero de la Economía*.[26] Así como Lutero reconoció en la Religión, en la *fe*, la esencia del *mundo* real y se opuso por ello al paganismo católico; así como él superó la religiosidad *externa*, al hacer de la religiosidad la esencia *íntima* del hombre; así como él negó el sacerdote exterior al laico, porque instituyó al sacerdote en el corazón del laico; así también es superada la riqueza que se encuentra fuera del hombre y es independiente de él —que ha de ser, pues, afirmada y mantenida sólo de un modo exterior—, es decir, es superada esta su *objetividad* exterior y *sin pensamiento*, al incorporarse la propiedad privada al hombre mismo y reconocerse el hombre mismo como su esencia; así, sin embargo, queda el hom-

25. Ella es el movimiento independiente de la propiedad privada que ha llegado a ser para sí en la conciencia, la industria moderna en persona (nota de Marx).

26. En los *Deutsche-Französische Jahrbücher*: Umrisse zu einer Kritik der Nationalökonomie (vid. *MEGA*, I, t. II, pág. 383).

bre determinado por la propiedad privada, como en Lutero queda determinado por la Religión. Bajo la apariencia de un reconocimiento del hombre, la Economía Política, cuyo principio es el trabajo, es más bien la consecuente realización de la negación del hombre al no encontrarse ya él mismo en una tensión exterior con la esencia exterior de la propiedad privada, sino haberse convertido él mismo en la tensa esencia de la propiedad privada. Lo que antes era *ser fuera de sí,* enajenación real del hombre, se ha convertido ahora en el acto de la enajenación, en enajenación de sí. Si esa Economía Política comienza, pues, con un reconocimiento aparente del hombre, de su independencia, de su libre actividad, etc., y, al trasladar a la esencia misma del hombre la propiedad privada, no puede ya ser condicionada por las *determinaciones* locales, nacionales, etc. de la *propiedad privada* como *un ser que exista fuera de ella,* es decir, si esa Economía Política, desarrolla una energía *cosmopolita,* general, que derriba todo límite y toda atadura, para situarse a sí misma en su lugar como la *única* política, la *única* generalidad, el límite *único,* la *única* atadura, así también ha de arrojar ella en su posterior desarrollo esta *hipocresía* y ha de aparecer en su *total cinismo.* Y esto lo hace (despreocupada de todas las contradicciones en que la enreda esta doctrina) al revelar de forma *más unilateral* y por esto *más aguda* y *más consecuente,* que el trabajo es la esencia única de la riqueza, probar la *inhumanidad* de las consecuencias de esta doctrina, en oposición a aquella concepción originaria, y dar, por último, el golpe de gracia a aquella última forma de existencia *individual, natural,* independiente del trabajo, de la propiedad privada y fuente de riqueza: *la renta de la tierra,* esta expresión de la propiedad feudal ya totalmente economificada e incapaz por eso de rebeldía contra la Economía Política (Escuela de *Ricardo*). No sólo aumenta el *cinismo* de la Economía Política relativamente a partir de Smith, pasando por Say, hasta Ricardo, Mill, etc., en la medida en que a estos últimos se les ponen ante los ojos, de manera más desarrollada y llena de contradicciones, las consecuencias de la *industria;* también positivamente van conscientemente cada vez más lejos que sus predecesores en el extrañamiento respecto del hombre, y esto *únicamente* porque su ciencia se desarrolla de forma más ver-

dadera y consecuente. Al hacer de la propiedad privada en su forma activa sujeto, esto es, al hacer simultáneamente del hombre una esencia, y del hombre como no ser un ser,[27] la contradicción de la realidad se corresponde plenamente con el ser contradictorio que han reconocido como principio. La desgarrada (II) *realidad* de la *industria* confirma su *principio desgarrado en sí mismo* lejos de refutarlo. Su principio es justamente el principio de este desgarramiento.

La teoría fisiocrática del *Dr. Quesnay* representa el tránsito del mercantilismo a Adam Smith. La *fisiocracia* es, de forma directa, la disolución *económico-política* de la propiedad feudal, pero por esto, de manera igualmente directa, la *transforación económico-política,* la reposición de la misma, con la sola diferencia de que su lenguaje no es ya feudal, sino económico. Toda riqueza se resuelve en *tierra* y *agricultura.* La tierra no es aún *capital,* es todavía una *especial* forma de existencia del mismo que debe valer en su natural especialidad y a *causa* de ella; pero la tierra es, sin embargo, un *elemento* natural general, en tanto que el sistema mercantilista no conocía otra existencia de la riqueza que el *metal noble.* El *objeto de la riqueza,* su materia, ha recibido, pues, al mismo tiempo, la mayor generalidad dentro de los *límites de la naturaleza,* en la medida en que como *naturaleza* es también inmediatamente riqueza objetiva. Y la tierra solamente mediante el trabajo, la agricultura, es para el *hombre.* La esencia subjetiva de la riqueza se traslada, por tanto, ya al trabajo. Al mismo tiempo, no obstante, la agricultura es el único *trabajo productivo.* El trabajo no se capta, pues, todavía en su generalidad y abstracción; está ligado aun, *como a su materia,* a un *elemetno natural* especial; es conocido, por tanto, todavía sólo en una especial *forma de existencia naturalmente determinada.* Por eso sólo es todavía una *determinada, especial* enajenación del hombre, lo mismo que su producto es comprendido aún como una riqueza determinada, más dependiente de la naturaleza que del trabajo mismo. La tierra

27. La oposición de los términos Wesen-Unwesen (ser o esencia - no ser, inesencial, monstruoso) hace casi imposible rendir en castellano el verdadero sentido de la frase.

se reconoce aquí todavía como una existencia, natural, independiente del hombre, y no como capital, es decir, como un momento del trabajo mismo. Más bien aparece el trabajo como momento *suyo.* Al reducirse, sin embargo, el fetichismo de la antigua riqueza exterior que existía sólo como objeto, a un elemento natural muy simple, y reconocerse su esencia, aunque sea sólo parcialmente, en su existencia subjetiva bajo una forma especial, está ya iniciado necesariamente el siguiente paso de reconocer *la esencia general* de la riqueza y elevar por ello el *trabajo* en su forma más absoluta, es decir, abstracta, a *principio.* Se le probaría a la fisiocracia que la *agricultura* desde el punto de vista económico, el único justificado, no es distinta de cualquier otra industria, que la *esencia* de la riqueza no es, pues, un trabajo *determinado,* un trabajo ligado a un elemento especial, una determinada exteriorización del trabajo, sino el *trabajo en general.*

La fisiocracia niega la riqueza *especial,* exterior, puramente objetiva, al declarar que su *esencia* es el trabajo. Pero de momento el trabajo es para ella únicamente la *esencia subjetiva* de la *propiedad territorial* (parte del tipo de propiedad que históricamente aparece como dominante y reconocida); solamente a la propiedad territorial le permite convertirse en *hombre enajenado.* Supera su carácter feudal al declarar como *su esencia* la *industria* (agricultura); pero se comporta negativamente con el mundo de la industria, reconoce la esencia feudal, al declarar que la *agricultura* es la *única* industria.

Se comprende que tan pronto como se capta *la esencia subjetiva* de la industria que se constituye en oposición a la propiedad territorial, es decir, como industria, esta esencia incluye en sí a aquel su contrario. Pues, así como la industria abarca la propiedad territorial superada, así también su esencia *subjetiva* abarca, al mismo tiempo, la esencia subjetiva *de ésta.*

Del mismo modo que la propiedad territorial es la primera forma de la propiedad privada, del mismo modo que la industria históricamente se le opone inicialmente sólo como una forma especial de propiedad (o, más bien, es el esclavo librado de la pro-

piedad territorial), así también se repite este proceso en la comprensión científica de la esencia *subjetiva* de la propiedad privada, en la comprensión científica del *trabajo;* el trabajo aparece primero únicamente como *trabajo agrícola,* para hacerse después valer como *trabajo* en general.

(III) Toda riqueza se ha convertido en riqueza *industrial,* en *riqueza* del *trabajo,* y la *industria* es el trabajo concluido y pleno del mismo modo que el *sistema fabril* es la esencia perfeccionada de la *industria,* es decir, del trabajo, y el *capital industrial* es la forma objetiva conclusa de la propiedad privada.

Vemos cómo sólo ahora puede perfeccionar la propiedad privada su dominio sobre el hombre y convertirse en su forma más general, en un poder histórico-universal.

PROPIEDAD PRIVADA Y COMUNISMO

. . . a la pág. XXXIX. Pero la oposición entre *carencia de propiedad* y *propiedad* es una oposición todavía indiferente, no captada aún en su *relación activa,* en su conexión *interna,* no captada aún como *contradicción,* mientras no se la comprenda como la oposición de *trabajo* y *capital.* Incluso sin el progresivo movimiento de la propiedad privada en la antigua Roma, en Turquía etc., puede expresarse esta oposición en la *primera* forma. Así no *aparece* aún como puesta por la propiedad privada misma. Pero el trabajo, la esencia subjetiva de la propiedad como exclusión de la propiedad, y el capital, el trabajo objetivo como exclusión del trabajo, son la *propiedad privada* como su relación desarollada hasta la contradicción y por ello una relación enérgica que impulsa a la disolución.

ad. ibidem. La superación del extrañamiento de sí sigue el mismo camino que el extrañamiento de sí. En primer lugar la *propiedad privada* es contemplada sólo en su aspecto objetivo, pero se considera el trabajo como su esencia. Su forma de existencia es por ello el *capital,* que ha de ser superado "en cuanto tal" (Proudhon). O se toma la *forma especial* del trabajo, el trabajo nivelado, parcelado y, en consecuencia, no libre, como fuente de la *nocividad* de la propiedad privada y de su existencia extraña al hombre (Fourier quien, de acuerdo con los fisiócratas considera de nuevo el *trabajo agrícola* como el trabajo por excelencia, en tanto que Saint Simon, por el contrario, declara que el *trabajo industrial,* como tal, es la esencia y pretende aún el dominio *exclusivo* de los industriales y el mejoramiento de la situación de los obreros.) El *comunismo,* finalmente, es la expresión *positiva* de la propiedad privada superada; es en primer lugar, la propiedad privada *general.* Al tomar esta relación en su *generalidad* el comunismo es: 1º) En su primera forma solamente una *generalización* y *conclusión* de la

misma; como tal se muestra en una doble forma: de una parte, el dominio de la propiedad *material* es tan grande frente a él, que él quiere aniquilar todo lo que no es susceptible de ser poseído por todos como *propiedad privada;* quiere prescindir de forma *violenta* del talento, etc. La *posesión* física inmediata representa para él la finalidad única de la vida y de la existencia; la función del *obrero* no es superada, sino extendida a todos los hombres; la relación de la propiedad privada continúa siendo la relación de la comunidad con el mundo de las cosas; finalmente se expresa este movimiento de oponer a la propiedad privada la propiedad privada general en la forma animal que quiere oponer al matrimonio (que por lo demás es una *forma* de la *propiedad privada exclusiva*) la *comunidad de las mujeres,* en la que la mujer se convierte en propiedad *comunal* y *común.* Puede decirse que esta idea de la *comunidad de mujeres* es el *secreto a voces* de este comunismo todavía totalmente grosero e irreflexivo. Así como la mujer sale del matrimonio para entrar en la prostitución general, así también el mundo todo de la riqueza, es decir, de la esencia objetiva del hombre, sale de la relación del matrimonio exclusivo con el propietario privado para entrar en la relación de la prostitución universal con la comunidad. Este comunismo, al negar por doquier la *personalidad* del hombre, es justamente la expresión lógica de la propiedad privada, que es esta negación. La *envidia* general y constituida en poder no es sino la forma escondida en que la *codicia* se establece y, simplemente, se satisface de *otra* manera. La idea de toda propiedad privada en cuanto tal se vuelve, por *lo menos,* contra la propiedad privada más rica como envidia y deseo de nivelación, de manera que estas fuerzas integran incluso el ser de la competencia. El comunismo grosero no es más que el remate de esta codicia y de esta nivelación a partir del mínimo *representado.* Tiene una medida *determinada* y *limitada.* Lo poco que esta superación de la propiedad privada tiene de verdadera apropiación lo prueba justamente la negación abstracta de todo el mundo de la educación y la civilización, el regreso a la *antinatural* (IV) simplicidad del hombre *pobre* y sin necesidades que no sólo no ha superado la propiedad privada, sino que ni siquiera ha llegado hasta ella.

La comunidad es sólo una comunidad del *trabajo* y de la igualdad del *salario* que paga el capital común: la *comunidad* como capitalista general. Ambos términos de la relación son elevados a una generalidad *imaginaria*: el *trabajo* como la determinación en que todos se encuentran situados, el *capital* como la generalidad y el poder reconocidos de la comunidad.

En la relación con la *mujer*, como presa y servidora de la lujuria comunitaria, se expresa la infinita degradación en la que el hombre existe para sí mismo, pues el secreto de esta relación tiene su expresión *inequívoca*, decisiva, *manifiesta*, revelada, en la relación del hombre con la *mujer* y en la forma de concebir la *inmediata* y *natural* relación genérica. La relación inmediata, natural y necesaria del hombre con el hombre, es la *relación* del *hombre* con la mujer. En esta relación *natural* de los géneros, la relación del hombre con la naturaleza es inmediatamente su relación con el hombre, del mismo modo que la relación con el hombre es inmediatamente su relación con la naturaleza, su propia determinación *natural*. En esta relación *se evidencia*, pues, de manera *sensible*, reducida a un *hecho* visible, en qué medida la esencia humana se ha convertido para el hombre en naturaleza o en qué medida la naturaleza se ha convertido en esencia humana del hombre. Con esta relación se puede juzgar, pues, el grado de cultura del hombre en su totalidad. Del carácter de esta relación se deduce la medida en que el *hombre* se ha convertido en *ser genérico*, en *hombre*, y se ha comprendido como tal; la relación del hombre con la mujer es la relación *más natural* del hombre con el hombre. En ella se muestra, pues, en qué medida la conducta *natural* del hombre se ha hecho *humana* o en qué medida la esencia *humana* se ha hecho para él esencia *natural*, en qué medida su *naturaleza humana* se ha hecho para él *naturaleza*. Se muestra también en esta relación la extensión en que la *necesidad* del hombre se ha hecho necesidad *humana*, en qué extensión el *otro* hombre en cuanto hombre se ha convertido para él en necesidad, en qué medida él, en su más individual existencia es, al mismo tiempo, ser colectivo.

La primera superación positiva de la propiedad privada, el comunismo *grosero*, es pues solamente una *forma de mostrarse* la

vileza de la propiedad privada que se quiere instaurar como *comunidad positiva.*

2º) El comunismo, α) Aun de naturaleza política, demócrata; β) Con superación del Estado, pero al mismo tiempo aún con esencia incompleta y afectada por la propiedad privada, es decir, por el extrañamiento del hombre. En ambas formas el comunismo se conoce ya como reintegración o vuelta a sí del hombre, como superación del extrañamiento de sí del hombre, pero como no ha captado todavía la esencia positiva de la propiedad privada, y menos aún ha comprendido la naturaleza *humana* de la necesidad, está aún prisionero e infectado por ella. Ha comprendido su concepto, pero aún no su esencia.

3º) El *comunismo* como superación *positiva* de la *propiedad privada,* en cuanto *autoextrañamiento del hombre,* y por ello como *apropiación* real de la esencia *humana* por y para el hombre; por ello como retorno del hombre para sí en cuanto hombre *social,* es decir, humano; retorno pleno, consciente y efectuado dentro de toda la riqueza de la evolución humana hasta el presente. Este comunismo es, como completo naturalismo=humanismo, como completo humanismo=naturalismo; es la verdadera solución del conflicto entre el hombre y la naturaleza, entre el hombre y el hombre, la solución definitiva del litigio entre existencia y esencia, entre objetivación y autoafirmación, entre libertad y necesidad, entre individuo y género. Es el enigma resuelto de la historia y sabe que es la solución.

(V) El movimiento entero de la historia es, por ello, tanto su generación *real* —el nacimiento de su existencia empírica— como, para su conciencia pensante, el movimiento *comprendido* y *conocido* de su *devenir.* Mientras tanto, aquel comunismo aún incompleto busca una prueba histórica para sí en las figuras históricas opuestas a la propiedad privada, en lo existente, arrancando momentos particulares del movimiento (Cabet,[28] Villegardelle,[29] etc., cabalgan especialmente sobre este caballo) y fijándolos

---

28. Etienne Cabet (1788-1856) socialista francés, discípulo de Owen, autor de una utopía social, expuesta en su *Voyage en Icarie,* que intentó llevar a la práctica, sin éxito, en Norteamérica.

como pruebas de su florecimiento histórico pleno, con lo que demuestra que la parte inmensamente mayor de este movimiento contradice sus afirmaciones y que, si ha sido ya una vez, su ser *pasado* contradice precisamente la pretensión a la *esencia.*

Es fácil ver la necesidad de que todo el movimiento revolucionario encuentre su base, tanto empírica como teórica, en el movimiento de la *propiedad privada,* justamente de la Economía.

Esta propiedad privada *material,* inmediatamente *sensible,* es la expresión material y sensible de la vida *humana extrañada.* Su movimiento —la producción y el consumo— es la manifestación *sensible* del movimiento de toda la producción pasada, es decir, de la realización o realidad del hombre. Religión, familia, Estado, derecho, moral, ciencia, arte, etc., no son más que formas *especiales* de la producción y caen bajo su ley general. La superación positiva de la *propiedad privada* como apropiación de la vida *humana es, por ello,* la superación *positiva* de todo extrañamiento, esto es, la vuelta del hombre desde la Religión, la familia, el Estado, etc., a su existencia *humana,* es decir, *social.* El extrañamiento religioso, como tal, transcurre sólo en el dominio de la *conciencia,* del fuero interno del hombre, pero el extrañamiento económico es el de la vida real; su superación abarca por ello ambos aspectos. Se comprende que el movimiento tome su *primer* comienzo en los distintos pueblos en distinta forma, según que la verdadera vida *reconocida* del pueblo transcurra más en la conciencia o en el mundo exterior, sea más la vida ideal o la vida material. El comunismo empieza en seguida con el ateísmo (Owen);[30] el ateísmo inicialmente está aún muy lejos de ser *comunismo,* porque aquel ateísmo es aún más bien una abstracción...[31]

---

29. François Villegardelle (1810-1856) fourierista francés autor de algunas obras entre las que destacan *Besoins des Communes* y *Accord des intérêts dans l'Association.*

30. Robert Owen (1771-1858) reformista inglés, que después de obtener grandes éxitos como empresario industrial dedicó su actividad a elaborar planes de reforma social basados en un comunismo cooperativista. Entre sus obras más notables *New View of Society, Report to the County of Lanark* y *The Book of the New Moral World.*

31. En el manuscrito figura aquí, a pie de página, la siguiente observación de Marx: La prostitución es sólo una expresión *especial* de la *general* prostitución del *trabajador* y como la prostitución es una relación en la que no sólo entra el prostituido sino también el prostituyente —cuya ignominia es aún mayor— también el capitalista entra en esta categoría.

La filantropía del ateísmo es, por esto, en primer lugar, solamente una filantropía *filosófica* abstracta, la del comunismo es inmediatamente *real* y directamente tendida hacia la *acción.*

Hemos visto cómo, dado el supuesto de la superación positiva de la propiedad privada, el hombre produce al hombre, a sí mismo y al otro hombre; cómo el objeto, que es la realización inmediata de su individualidad, es al mismo tiempo su propia existencia para el otro hombre, la existencia de éste y la existencia de éste para él. Pero, igualmente, tanto el material del trabajo, como el hombre en cuanto sujeto son, al mismo tiempo, resultado y punto de partida del movimiento (en el hecho de que han de ser este *punto de partida* reside justamente la *necesidad* histórica de la propiedad privada). El carácter *social* es, pues, el carácter general de todo el movimiento; así como es la sociedad misma la que produce al *hombre* en cuanto *hombre,* así también es *producida* por él. La actividad y el espíritu,[32] son también sociales, tanto respecto de su *modo de nacimiento* como de su contenido; *actividad social* y espíritu *social.*[33] La esencia *humana* de la naturaleza no existe más que para el hombre *social,* pues sólo aquí existe para él como *vínculo* con el hombre, como existencia suya para el otro y existencia del otro para él, como elemento vital de la realidad humana; sólo aquí existe ella como *fundamento* de su propia existencia *humana.* Sólo aquí se convierte para él su existencia *natural* en su existencia *humana,* la naturaleza en hombre. La *sociedad* es, pues, la plena unidad esencial del hombre con la naturaleza, la verdadera resurrección de la naturaleza, el naturalismo realizado del hombre y el realizado humanismo de la naturaleza.

(VI) La actividad social y el espíritu[34] social no existen, ni mucho menos, en la forma *única* de una actividad *inmediatamente* comunitaria y de un espíritu[35] inmediatamente *comunitario,* aunque

32. *Geist* en la edic. *MEGA,* I, 3, pág. 116. El Instituto Marx Engels ha interpretado posteriormente de distinta forma esta palabra que ha leído como *Genuss*= goce.

33. *Vid.* nota anterior.

34. *Vid.* nota 32.

35. *Id., id.*

la actividad *comunitaria* y el espíritu[36] *comunitario,* es decir, la actividad y el espíritu[37] que se exteriorizan y afirman inmediatamente en *real sociedad* con otros hombres, se realizarán dondequiera que aquella expresión *inmediata* de la sociabilidad se funde en la esencia de su contenido y se adecúe a su naturaleza.

Pero incluso cuando yo sólo soy activo *científicamente,* etc., una actividad que yo mismo no puedo llevar a cabo en comunidad inmediata con otros, también soy *social,* porque soy activo en cuanto *hombre.* No sólo el material de mi actividad (como el idioma, merced al que es activo el pensador) me es dado como producto social, sino que mi *propia* existencia *es* actividad social, porque lo que hago de mí, lo hago de mí para la sociedad y con la conciencia de mí como de un ser social.

Mi conciencia *general* es sólo la forma *teórica* de aquello cuya forma *viva* es la comunidad *real,* el ser social, en tanto que hoy en día la conciencia *general* es una abstracción de la vida real y como tal se le enfrenta. De aquí también que la *actividad* de mi conciencia general, como tal, es mi existencia *teórica* como ser social.

Hay que evitar ante todo, el fijar de nuevo a la "sociedad" como abstracción frente al individuo. El individuo *es el ser social.* Su exteriorización vital (aunque no aparezca en la forma inmediata de una exteriorización vital *comunitaria,* cumplida en unión de otros) es así una exteriorización y afirmación de la *vida social.* La vida individual y la vida genérica del hombre no son *distintas,* por más que, necesariamente, el modo de existencia de la vida individual sea un modo más *particular* o más *general* de la vida genérica o sea la vida genérica una vida individual más *particular* o *general.*

Como *conciencia genérica* afirma el hombre su real *vida social* y no hace más que repetir en el pensamiento su existencia real, así como, a la inversa, el ser genérico se afirma en la conciencia genérica y es para sí, en su generalidad, como ser pensante.

El hombre, así, por mucho que sea un individuo particular (y justamente es su particularidad la que hace de él un individuo y un

36. *Id., id.*
37. *Id., id.*

ser social *individual* real), es, en la misma medida, la *totalidad,* la totalidad ideal, la existencia subjetiva de la sociedad pensada y sentida para sí, del mismo modo que también en la realidad existe como intuición y espíritu[38] de la existencia social y como una totalidad de exteriorización vital humana.

Pensar y ser están, pues, *diferenciados* y, al mismo tiempo, en *unidad* el uno con el otro.

La *muerte* parece ser una dura victoria del género sobre el individuo y contradecir la unidad de ambos; pero el individuo determinado es sólo un *ser genérico determinado* y, en cuanto tal, mortal.

4) Comoquiera que la *propiedad privada* es sólo la expresión sensible del hecho de que el hombre se hace *objetivo* para sí y, al mismo tiempo, se convierte más bien en un objeto extraño e inhumano, del hecho de que su exteriorización vital es su enajenación vital su realización es su desrealización, una realidad extraña, la superación positiva de la propiedad privada, es decir, la apropiación *sensible* por y para el hombre de la esencia y de la vida humanas, de las obras humanas, no ha de ser concebida sólo en el sentido del *goce inmediato,* exclusivo, en el sentido de la *posesión,* del *tener.* El hombre se apropia su esencia universal de forma universal, es decir, como hombre total. Cada una de sus relaciones *humanas* con el mundo (ver, oír, oler, gustar, sentir, pensar, observar, percibir, desear, actuar, amar), en resumen, todos los órganos de su individualidad, como los órganos que son inmediatamente comunitarios en su forma (VII), son, en su comportamiento *objetivo,* en su *comportamiento hacia el objeto,* la apropiación de éste. La apropiación de la *realidad* humana, su comportamiento hacia el objeto, es la *afirmación de la realidad humana,*[39] es la eficacia humana y el *sufrimiento* humano, pues el sufrimiento, humanamente entendido, es un goce propio del hombre.

La propiedad privada nos ha hecho tan estúpidos y unilaterales que un objeto sólo es *nuestro* cuando lo tenemos, cuando existe

38. *Id., id.*
39. Nota de Marx: Es, por tanto, tan multifacética como son multifacéticos las *determinaciones esenciales* y las *actividades* del hombre.

para nosotros como capital o cuando es inmediatamente poseído, comido, bebido, vestido, habitado, en resumen, utilizado por nosotros. Aunque la propiedad privada concibe, a su vez, todas estas realizaciones inmediatas de la posesión sólo como *medios de vida* y la vida a la que sirven como medios es *la vida de la propiedad privada,* el trabajo y la capitalización.

En lugar de *todos* los sentidos físicos y espirituales ha aparecido así el simple extrañamiento de *todos* estos sentidos, el sentido del *tener.* El ser humano tenía que ser reducido a esta absoluta pobreza para que pudiera alumbrar su riqueza interior (sobre la categoría del *tener,* véase Hess en los *Einundzwanzig Bogen*).[40]

La superación de la propiedad privada es por ello la *emancipación* plena de todos los sentidos y cualidades humanos; pero es esta emancipación precisamente porque todos estos sentidos y cualidades se han hecho *humanos,* tanto en sentido objetivo como subjetivo. El ojo se ha hecho un ojo *humano,* así como su *objeto* se ha hecho un objeto social, *humano,* creado por el hombre para el hombre. Los sentidos se han hecho así inmediatamente *teóricos* en su práctica. Se relacionan con la *cosa* por amor de la cosa, pero la cosa misma es una relación *humana objetiva* para sí y para el hombre y viceversa.[41] Necesidad y goce han perdido con ello su naturaleza *egoísta* y la naturaleza ha perdido su pura *utilidad,* al convertirse la utilidad en utilidad *humana.*

---

40. El pasaje de M. Hess a que Marx se refiere dice así: "La propiedad material es el ser-para-sí del espíritu hecho idea fija. Como el hombre no capta su exteriorización mediante el trabajo como su acto libre, como su propia vida, sino como algo materialmente diferente, ha de guardarlo también para sí para no perderse en la infinidad, para llegar a su ser para sí. La propiedad, sin embargo, deja de ser para el espíritu lo que debería ser si lo que se capta y se ase con ambas manos como ser-para-sí del espíritu no es el acto de la creación, sino el resultado, la cosa creada; si lo que se capta como concepto es la sombra, la representación del espíritu, en definitiva, si lo que se capta como su ser-para-sí es su ser-otro. Es justamente el ansia de ser, es decir, el ansia de subsistir como individualidad determinada como yo limitado, como ser finito, la que conduce al ansia de tener. A su vez, son la negación de toda determinación, el yo abstracto y el comunismo abstracto, la consecuencia de la "cosa en sí" vacía, del criticismo y de la revolución, del deber insatisfecho, los que han conducido al ser y al tener" (*Philosophie der Tat,* en las *Einundzwanzig Bogen,* Erster Teil, 1843, pág. 329). Marx trata nuevamente de las categorías de tener y no tener en *La Sagrada Familia, MEGA,* I, 3, pág. 212.

41. Sólo puedo relacionarme en la práctica de un modo humano con la cosa cuando la cosa se relaciona humanamente con el hombre (nota de Marx).

Igualmente, los sentidos y el espíritu[42] de los otros hombres se han convertido en mi *propia* apropiación. Además de estos órganos inmediatos se constituyen así órganos *sociales*, en la *forma* de la sociedad; así, por ejemplo: la actividad inmediatamente en sociedad con otros, etc., se convierte en un órgano de mi *manifestación vital* y un modo de apropiación de la vida *humana*.

Es evidente que el ojo *humano* goza de modo distinto que el ojo bruto, no humano, que el *oído* humano goza de manera distinta que el bruto, etc.

Como hemos visto, únicamente cuando el objeto es para el hombre objeto *humano* u hombre objetivo deja el hombre de perderse en su objeto. Esto sólo es posible cuando el objeto se convierte para él en objeto social y él mismo se convierte en ser social y la sociedad se convierte para él, en este objeto, en ser.

De un lado, pues, al hacerse para el hombre en sociedad por todas partes la realidad objetiva realidad de las fuerzas humanas esenciales, realidad humana y, por ello, realidad de sus propias fuerzas esenciales, se hacen para él todos los *objetos objetivación* de sí mismo, objetos que afirman y realizan su individualidad, objetos *suyos*, esto es, *él mismo* se hace objeto. *El modo* en que se hagan suyos depende de la *naturaleza del objeto* y de la naturaleza de la *fuerza esencial a ella* correspondiente, pues justamente la *certeza* de esta relación configura el modo determinado, *real*, de la afirmación. Un objeto es distinto para el *ojo* que para el *oído* y el objeto del ojo *es* distinto que el del *oído*. La peculiaridad de cada fuerza esencial es precisamente su *ser peculiar*, luego también el modo peculiar de su objetivación, de su *ser objetivo real*, de su ser vivo. Por esto el hombre se afirma en el mundo objetivo no sólo en pensamiento (VIII), sino con *todos* los sentidos.[43]

De otro modo, y subjetivamente considerado, así como sólo la música despierta el sentido musical del hombre, así como la más bella música no tiene sentido *alguno* para el oído no musical,[44]

42. *Vid.* nota 32.
43. *Vid.* Feuerbach, *Esencia del Cristianismo*, Cap. I.
44. *Ibid.*

no es objeto, por que mi objeto sólo puede ser la afirmación de una de mi fuerzas esenciales, es decir, sólo es para mí en la medida en que mi fuerza esencial es para él como capacidad subjetiva, porque el sentido del objeto para mí (solamente tiene sentido para un sentido a él correspondiente) llega justamente hasta donde llega *mi* sentido,[45] así también son los sentidos del hombre social distintos de los del no social. Sólo a través de la riqueza objetivamente desarrollada del ser humano es, en parte cultivada, en parte creada, la riqueza de la sensibilidad *humana* subjetiva, un oído musical, un ojo para la belleza de la forma. En resumen, sólo así se cultivan o se crean *sentidos* capaces de goces humanos, sentidos que se afirman como fuerzas esenciales *humanas.* Pues no sólo los cinco sentidos, sino también los llamados sentidos espirituales, los sentidos prácticos (voluntad, amor, etc.), en una palabra, el sentido *humano,* la humanidad de los sentidos, vienen a ser únicamente mediante la existencia de *su* objeto, mediante la naturaleza *humanizada.* La formación de los cinco sentidos es un trabajo de toda la Historia Universal hasta nuestros días. *El sentido* que es presa de la grosera necesidad práctica tiene sólo un sentido *limitado.* Para el hombre que muere de hambre no existe la forma humana de la comida, sino únicamente su existencia abstracta de comida; ésta bien podría presentarse en su forma más grosera, y no puede decirse en qué se distingue esta actividad para alimentarse de la actividad *animal* para alimentarse. El hombre necesitado, cargado de preocupaciones, no tiene sentido para el más bello espectáculo. El traficante en minerales no ve más que su valor comercial, no su belleza o la naturaleza peculiar del mineral, no tiene sentido mineralógico. La objetivación de la esencia humana, tanto en sentido teórico como en sentido práctico, es, pues, necesaria tanto para hacer *humano* el *sentido* del hombre, como para crear el *sentido humano* correspondiente a la riqueza plena de la esencia humana y natural.

Así como la sociedad en formación encuentra a través del movimiento de la *propiedad privada,* de su riqueza y su miseria —o de su riqueza y su miseria espiritual y material— todo el material para esta *formación, así* la sociedad constituida produce, como

45. *Ibid.*

su realidad durable, al hombre en esta plena riqueza de su ser, al hombre *rica* y profundamente *dotado de todos los sentidos.*

Se ve, pues, cómo subjetivismo y objetivismo, espiritualismo y materialismo, actividad y pasividad, solamente en el estado social dejan de ser contrarios y pierden con ello su existencia como tales contrarios; se ve cómo la solución de las mismas oposiciones *teóricas* sólo es posible de modo práctico, *sólo* es posible mediante la energía práctica del hombre y que, por ello, esta solución no es, en modo alguno, tarea exclusiva del conocimiento, sino una verdadera tarea vital que la *Filosofía* no pudo resolver precisamente porque la entendía *únicamente* como tarea teórica.

Se ve cómo la historia de la industria y la existencia, que se ha hecho *objetiva,* de la industria, son el *libro abierto* de las *fuerzas humanas esenciales,* la *psicología* humana abierta a los sentidos, que no había sido concebida hasta ahora en su conexión con la *esencia* del hombre, sino sólo en una relación externa de utilidad, porque, moviéndose dentro del extrañamiento, sólo se sabía captar como realidad de las fuerzas humanas esenciales y como *acción humana genérica* la existencia general del hombre, la Religión o la Historia en su esencia general y abstracta, como Política, Arte, Literatura, etc. (IX). En la *industria material ordinaria* (que puede concebirse como parte de aquel movimiento general, del mismo modo que puede concebirse a éste como una parte *especial* de la industria, pues hasta ahora toda actividad humana era trabajo, es decir, industria, actividad extrañada de sí misma) tenemos ante nosotros, bajo la forma de *objetos sensibles, extraños* y *útiles,* bajo la forma del extrañamiento, las *fuerzas esenciales objetivadas* del hombre. Una *psicología* para la que permanece cerrado este libro, es decir, justamente la parte más sensiblemente actual y accesible de la Historia, no puede convertirse en una ciencia *real,* con verdadero contenido. ¿Qué puede pensarse de una ciencia que *orgullosamente* hace abstracción de esta gran parte del trabajo humano y no se siente inadecuada en tanto que este extenso caudal del obrar humano no le dice otra cosa que lo que puede si acaso decirse en una sola palabra: *"necesidad", "vulgar necesidad"?*

Las *ciencias naturales* han desarrollado una enorme actividad y se han adueñado de un material que aumenta sin cesar. La filosofía, sin embargo, ha permanecido tan extraña para ellas como ellas para la filosofía. La momentánea unión fue sólo una *fantástica ilusión.* Existía la voluntad, pero faltaban los medios. La misma historiografía sólo de pasada se ocupa de las ciencias naturales en cuanto factor de ilustración, de utilidad, de grandes descubrimientos particulares. Pero en la medida en que la Ciencia natural, mediante la industria, se ha introducido *prácticamente* en la vida humana, la ha transformado y ha preparado la emancipación humana, tenía que completar inmediatamente la deshumanización. La *industria* es la relación histórica *real* de la naturaleza (y por ello de la Ciencia natural) con el hombre; por eso, al concebirla como desvelación *esotérica* de las *fuerzas* humanas *esenciales,* se comprende también la esencia *humana* de la naturaleza o la esencia *natural* del hombre; con ello pierde la Ciencia natural su orientación abstracta, material, o mejor, idealista, y se convierte en base de la ciencia *humana,* del mismo modo que se ha convertido ya (aunque en forma extrañada) en base de la vida humana real. Dar *una* base a la vida y otra a la *ciencia,* es pues, de antemano, una mentira. La naturaleza que se desarrolla en la historia humana (en el acto del nacimiento de la sociedad humana) es la *verdadera* naturaleza del hombre; de ahí que la naturaleza, tal como, aunque en forma *extrañada,* se desarrolla en la industria, sea la verdadera naturaleza *antropológica.*

La *sensorialidad* (véase Feuerbach) debe ser la base de toda ciencia. Sólo cuando parte de ella en la doble forma de conciencia *sensible* y de necesidad *sensible,* es decir, sólo cuando parte de la naturaleza, es la ciencia *verdadera* ciencia.[46] La Historia toda es la historia preparatoria de la conversión del "*hombre*" en objeto de la conciencia *sensible* y de la necesidad del "hombre en cuanto hombre" en necesidad. La Historia misma es una parte *real* de la *Historia natural,* de la conversión de la naturaleza en hombre. Algún día la Ciencia natural se incorporará la Ciencia del hombre,

46. Feuerbach, *Tesis provisionales para la Reforma de la Filosofía,* Tesis 65.

del mismo modo que la Ciencia del hombre se incorporará la Ciencia natural; habrá *una* sola Ciencia.

(X) El *hombre* es el objeto inmediato de la Ciencia natural; pues la naturaleza *sensible* inmediata para el hombre es inmediatamente la sensorialidad humana (una expresión idéntica) en la forma del *otro* hombre sensiblemente presente para él; pues su propia sensorialidad sólo a través del *otro* existe para él como sensorialidad humana.[47] Pero la *naturaleza* es el objeto inmediato de la *Ciencia del hombre.* El primer objeto del hombre —el hombre— es naturaleza, sensorialidad y las especiales fuerzas esenciales sensibles del ser humano sólo en la Ciencia del mundo natural pueden encontrar su autoconocimiento, del mismo modo que sólo en los objetos *naturales* pueden encontrar su realización objetiva. El elemento del pensar mismo, el elemento de la exteriorización vital del pensamiento, el *lenguaje,* es naturaleza sensible. La realidad *social* de la naturaleza y la Ciencia natural *humana* o *Ciencia natural del hombre* son expresiones idénticas.

Se ve como en lugar de la *riqueza* y la *miseria* de la Economía Política aparece el *hombre rico* y la rica necesidad *humana.* El hombre rico es, al mismo tiempo, el hombre *necesitado* de una totalidad de exteriorización vital humana. El hombre en el que su propia realización existe como necesidad interna, como *urgencia.* No sólo la *riqueza,* también la pobreza del hombre recibe, igualmente, en una perspectiva socialista, un significado *humano* y, por eso, social. La pobreza es el vínculo pasivo que hace sentir al hombre como necesidad la mayor riqueza, el *otro* hombre. La dominación en mí del ser objetivo, la explosión sensible de mi actividad esencial, es la *pasión* que, con ello, se convierte aquí en la *actividad* de mi ser.

5) Un *ser* sólo se considera independiente en cuanto es dueño de sí y sólo es dueño de sí en cuanto se debe a sí mismo su *existencia.* Un hombre que vive por gracia de otro se considera a sí mismo un ser dependiente. Vivo, sin embargo, totalmente por gracia de

---

47. Feuerbach, *Principios de la Filosofía del Futuro,* Nº 7.

otro cuando le debo no sólo el mantenimiento de mi vida, sino que él además ha *creado* mi *vida,* es la *fuente* de mi vida; y mi vida tiene necesariamente fuera de ella el fundamento cuando no es mi propia creación. La *creación* es, por ello, una representación muy difícilmente eliminable de la conciencia del pueblo. El ser por sí mismo de la naturaleza y del hombre le resulta *inconcebible,* porque contradice todos los *hechos tangibles* de la vida práctica.

La *creación de la tierra* ha recibido un potente golpe por parte de la *Geognosia*, es decir, de la ciencia que explica la constitución de la tierra, su desarrollo, como un proceso, como autogénesis. La *generatio aequivoca* es la única refutación práctica de la teoría de la creación.

Ahora bien, es realmente fácil decirle al individuo aislado lo que ya Aristóteles dice: has sido engendrado por tu padre y tu madre, es decir, ha sido el coito de dos seres humanos, un acto genérico de los hombres, lo que en ti ha producido al hombre. Ves, pues, que incluso físicamente el hombre debe al hombre su existencia. Por esto no debes fijarte tan sólo en *un* aspecto, el progreso *infinito;* y preguntar sucesivamente: ¿Quién engendró a mi padre? ¿Quién engendró a su abuelo?, etc. Debes fijarte también en el *movimiento circular,* sensiblemente visible en aquel progreso, en el cual el hombre se repite a sí mismo en la procreación, es decir, el *hombre* se mantiene siempre como sujeto. Tú contestarás, sin embargo: le concedo este movimiento circular, concédeme tú el progreso que me empuja cada vez más lejos, hasta que pregunto, ¿quién ha engendrado el primer hombre y a la naturaleza en general? Sólo puedo responder: Tu pregunta misma es un producto de la abstracción. Pregúntate cómo has llegado a esa pregunta; pregúntate si tu pregunta no proviene de un punto de vista al que no puedo responder porque es absurdo. Pregúntate si ese progreso existe como tal para un pensamiento racional. Cuando preguntas por la creación del hombre y de la naturaleza haces abstracción del hombre y de la naturaleza. Los supones como *no existentes* y quieres que te los pruebe como *existentes.* Ahora te digo, prescinde de tu abstracción y así prescindirás de tu pregunta, o si quieres aferrarte a tu abstracción, sé consecuente, y si aunque pensando al

hombre y la naturaleza como *no existente* (IX) piensas, piénsate a ti mismo como no existente, pues tú también eres naturaleza y hombre. No pienses, no me preguntes, pues en cuanto piensas y preguntas pierde todo sentido tu *abstracción* del ser de la naturaleza y el hombre. ¿O eres tan egoísta que supones todo como nada y quieres ser sólo tú?

Puedes replicarme: no supongo la nada de la naturaleza, etc.: te pregunto por su *acto de nacimiento,* como pregunto al anatomista por la formación de los huesos, etc.

Sin embargo, como para el hombre socialista *toda la llamada historia universal* no es otra cosa que la producción del hombre por el trabajo humano, el devenir de la naturaleza para el hombre, tiene así la prueba evidente, irrefutable, de su *nacimiento* de sí mismo, de su *proceso de originación.* Al haberse hecho evidente de una manera práctica y sensible la *esencialidad* de la naturaleza y el hombre; al haberse evidenciado, práctica y sensiblemente, el hombre para el hombre como existencia de la naturaleza y la naturaleza para el hombre como existencia del hombre, se ha hecho prácticamente imposible la pregunta por un ser *extraño,* por un ser situado por encima de la naturaleza y del hombre (una pregunta que encierra el reconocimiento de la no esencialidad de la naturaleza y del hombre). El *ateísmo* como negación de esta carencia de esencialidad carece ya totalmente de sentido, pues el ateísmo es una *negación* de Dios y afirma, mediante esta negación, la *existencia del hombre;* pero el socialismo en cuanto socialismo no necesita ya del tal mediación; él comienza con la *conciencia sensible, teórica y práctica,* del hombre y la naturaleza como *esencia.* Es *autoconciencia positiva* del hombre, no mediada ya por la superación de la Religión, del mismo modo que la *vida real* es la realidad positiva del hombre, no mediada ya por la superación de la propiedad privada, el *comunismo.* El comunismo es la posición como negación de la negación, y por eso el momento *real* necesario en la evolución histórica inmediata, de la emancipación y recuperación humana. El *comunismo* es la forma necesaria y el principio dinámico del próximo futuro, pero el comunismo en sí no es la finalidad del desarrollo humano, la forma de la sociedad humana.

NECESIDAD, PRODUCCION Y DIVISION DEL TRABAJO

(XIV), 7) Hemos visto qué significación tiene, en el supuesto del socialismo, la *riqueza* de las necesidades humanas y por ello, también un *nuevo modo de producción* y un nuevo *objeto* de la misma. Nueva afirmación de la fuerza esencial *humana* y nuevo enriquecimiento de la esencia *humana*. Dentro de la propiedad privada el significado inverso. Cada individuo especula sobre el modo de crear en el otro una *nueva* necesidad para obligarlo a un nuevo sacrificio, para sumirlo en una nueva dependencia, para desviarlo hacia una nueva forma del *placer* y con ello de la ruina económica. Cada cual trata de crear una fuerza esencial extraña sobre el otro, para encontrar así satisfacción a su propia necesidad egoísta. Con la masa de objetos crece, pues, el reino de los seres ajenos a los que el hombre está sometido y cada nuevo producto es una nueva *potencia* del recíproco engaño y la recíproca explotación. El hombre en cuanto hombre se hace más pobre, necesita más del *dinero* para adueñarse del ser enemigo, y el poder de su *dinero* disminuye en relación inversa a la masa de la producción, es decir, su menesterosidad crece cuando el *poder* del dinero aumenta. La necesidad de dinero es así la verdadera necesidad producida por la Economía Política y la única necesidad que ella produce. La *cantidad* de dinero es cada vez más su única propiedad *importante*. Así como él reduce todo ser a su abstracción, así se reduce él en su propio movimiento a ser *cuantitativo*. La desmesura y el exceso es su verdadera medida.

Incluso subjetivamente esto se muestra, en parte, en el hecho de que el aumento de la producción y de las necesidades se convierte en el esclavo *ingenioso* y siempre *calculador* de caprichos inhumanos, refinados, antinaturales e *imaginarios*. La propiedad privada no sabe hacer de la necesidad bruta necesidad *humana*; su *idealismo* es la *fantasía*, la *arbitrariedad*, el *antojo*. Ningún eunuco adula más bajamente a su déspota o trata con más infames

medios de estimular su agotada capacidad de placer para granjearse su favor que el eunuco industrial, el productor, para granjearse más monedas, para hacer salir las aves de oro del bolsillo de sus prójimos cristianamente amados. (Cada producto es un reclamo con el que se quiere ganar el ser de los otros, su dinero; toda necesidad real o posible es una debilidad que arrastrará las moscas a la miel, la explotación general de la esencia comunitaria del hombre. Así como toda imperfección del hombre es un vínculo con los cielos, un flanco por el que su corazón es accesible al sacerdote, todo apuro es una ocasión para aparecer del modo más amable ante el prójimo y decirle: querido amigo, te doy lo que necesitas, pero ya conoces la *conditio sine qua non,* ya sabes con qué tinta te me tienes que obligar; te despojo al tiempo que te proporciono un placer). El productor se aviene a los más abyectos caprichos del hombre, hace de celestina entre él y su necesidad, le despierta apetitos morbosos y acecha toda debilidad para exigirle después la propina de estos buenos oficios.

Este extrañamiento se muestra parcialmente al producir el refinamiento de las necesidades y de sus medios de una parte, mientras produce bestial salvajismo, plena, brutal y abstracta simplicidad de las necesidades de la otra; o mejor, simplemente se hace renacer en su sentido opuesto. Incluso la necesidad del aire libre deja de ser en el obrero una necesidad; el hombre retorna a la caverna, envenenada ahora por la mefítica pestilencia de la civilización, y que habita sólo en *precario,* como un poder ajeno que puede escapársele cualquier día, del que puede ser arrojado cualquier día si no paga (XV). Tiene que *pagar* por esta casa mortuoria. La *luminosa* morada que Prometeo señala, según Esquilo, como uno de los grandes regalos con los que convierte a las fieras en hombres, deja de existir para el obrero. La luz, el aire, etc., la más simple limpieza *animal,* deja de ser una necesidad para el hombre. La *basura,* esta corrupción y podredumbre del hombre, la cloaca de la civilización (esto hay que entenderlo literalmente) se convierte para él en un *elemento vital.* La dejadez totalmente *antinatural,* la naturaleza podrida, se convierten en su *elemento vital.* Ninguno de sus sentidos continúa existiendo, no ya en su forma humana, pero

ni siquiera en forma *inhumana,* ni siquiera en forma animal. Las más burdas *formas* (e *instrumentos*) del trabajo humano retornan, como la *calandria* de los esclavos romanos, convertida en modo de producción y de existencia de muchos obreros ingleses. No sólo no tiene el hombre ninguna necesidad humana, es que incluso las necesidades *animales* desaparecen. El irlandés no conoce ya otra necesidad que la de *comer,* y para ser exactos, la de *comer patatas,* y para ser más exactos sólo la de comer *patatas enmohecidas,* las de peor calidad. Pero Inglaterra y Francia tienen en cada ciudad industrial una *pequeña* Irlanda. El salvaje, el animal, tienen la necesidad de la caza, del movimiento, etc., de la compañía. La simplificación de la máquina, del trabajo, se aprovecha para convertir en obrero al hombre que está aún formándose, al hombre aún no formado, al *niño,* así como se ha convertido al obrero en un niño totalmente abandonado. La máquina se acomoda a la *debilidad* del hombre, para convertir al hombre *débil* en máquina.

El economista (y el capitalista; en general hablamos siempre de los hombres de negocio *empíricos* cuando nos referimos a los economistas que son su manifestación y existencia *científicas*) prueba cómo la multiplicación de las necesidades y de los medios engendra la carencia de necesidades y de medios: 1º) Al reducir la necesidad del obrero al más miserable e imprescindible mantenimiento de la vida física y su actividad al más abstracto movimiento mecánico, el economista afirma que el hombre no tiene ninguna otra necesidad, ni respecto de la actividad, ni respecto del placer, pues también proclama esta vida como vida y existencia humanas. 2º) Al emplear la más *mezquina* existencia como medida (como medida general, porque es válida para la masa de los hombres), hace del obrero un ser sin sentidos y sin necesidades, del mismo modo que hace de su actividad una pura abstracción de toda actividad. Por esto todo *lujo* del obrero le resulta censurable y todo lo que excede de la más abstracta necesidad (sea como goce pasivo o como exteriorización vital) le parece un lujo. La economía política, esa ciencia de la *riqueza,* es así también al mismo tiempo la ciencia de la renuncia, de la privación, del *ahorro* y llega realmente a *ahorrar* al hombre la *necesidad* del *aire* puro o del *movimiento*

físico. Esta ciencia de la industria maravillosa es al mismo tiempo la ciencia del *ascetismo,* y su verdadero ideal es el avaro *ascético,* pero *usurero,* y el esclavo *ascético,* pero *productivo.* Su ideal moral es el *obrero* que lleva a la caja de ahorro una parte de su salario e incluso ha encontrado un *arte* servil para esta su idea favorita Se ha llevado esto al teatro en forma sentimental. Por esto la Economía, pese a su mundana y placentera apariencia, es una verdadera ciencia moral, la más moral de las ciencias. La autorrenuncia, la renuncia a la vida y a toda humana necesidad es su dogma fundamental. Cuanto menos comas y bebas, cuantos menos libros compres, cuanto menos vayas al teatro, al baile, a la taberna, cuanto menos pienses, ames, teorices, cantes, pintes, esgrimas, etc., tanto más *ahorras,* tanto *mayor* se hace tu tesoro, al que ni polillas ni herrumbre devoran, tu *capital.* Cuanto menos *eres,* cuanto menos exteriorizas tu vida, tanto más *tienes,* tanto mayor es tu vida *enajenada* y tanto más almacenas de tu esencia extrañada. Todo (XVI) lo que el economista te quita en vida y en humanidad te lo restituyen en *dinero* y *riqueza,* y todo lo que no puedes lo puede tu dinero. El puede comer y beber, ir al teatro y al baile; conoce el arte, la sabiduría, las rarezas históricas, el poder político; puede viajar; *puede* hacerte dueño de todo esto, puede comprar todo esto, es la verdadera *opulencia.* Pero siendo todo esto, el dinero no puede más que crearse a sí mismo, comprarse a sí mismo, pues todo lo demás es siervo suyo y cuando se tiene al señor se tiene al siervo y no se le necesita. Todas las pasiones y toda actividad deben, pues, disolverse en la *avaricia.* El obrero sólo debe tener lo suficiente para querer vivir y sólo debe querer vivir para tener.

Verdad es que en el campo de la Economía Política surge ahora una controversia. Un sector (Lauderdale, Malthus, etc.) recomienda el *lujo* y execra el ahorro; el otro (Say, Ricardo, etc.) recomienda el ahorro y execra el lujo. Pero el primero confiesa que quiere el lujo para producir el *trabajo,* es decir el ahorro absoluto, y el segundo confiesa que recomienda el ahorro para producir la *riqueza,* es decir, el lujo. El primer grupo tiene la *romántica* ilusión de que la avaricia sola no debe determinar el consumo de los ricos y contradice sus propias leyes al presentar el *despilfarro* inmedia-

tamente como un medio de enriquecimiento. Por esto, el grupo opuesto le demuestra de modo muy serio y circunstanciado que mediante el despilfarro disminuyó y no aumentó mi *caudal.* Este segundo grupo cae en la hipocresía de no confesar que precisamente el capricho y el humor determinan la producción; olvida la "necesidad refinada"; olvida que sin consumo no se producirá; olvida que mediante la competencia la producción sólo ha de hacerse más universal, más lujosa; olvida que para él el uso determina el valor de la cosa y que la moda determina el uso; desea ver producido sólo "lo útil", pero olvida que la producción de demasiadas cosas útiles produce demasiada población *inútil.* Ambos grupos olvidan que despilfarro y ahorro, lujo y abstinencia, riqueza y pobreza son iguales.

Y no sólo debes privarte en tus sentidos inmediatos, como comer, etc.; también la participación en intereses generales (compasión, confianza, etc.), todo esto debes ahorrártelo si quieres ser económico y no quieres morir de ilusiones.

Todo lo tuyo tienes que hacerlo *venal,* es decir, útil. Si pregunto al economista, ¿obedezco a las leyes económicas si consigo dinero de la entrega, de la prostitución de mi cuerpo al placer ajeno? (los obreros fabriles en Francia llaman a la prostitución de sus hijas y esposas la enésima hora de trabajo, lo cual es literalmente cierto). ¿No actúo de modo económico al vender mi amigo a los marroquíes? (y el tráfico de seres humanos como comercio de conscriptos, etc., tiene lugar en todos los países civilizados), el economista me contestará: no operas en contra de mis leyes, pero mira lo que dicen la señora Moral y la señora Religión; mi Moral y mi Religión *económica* no tiene nada que reprocharte. Pero, ¿a quién tengo qué creer ahora, a la Economía Política o a la moral? La moral de la Economía Política es el *lucro,* el trabajo y el ahorro, la sobriedad; pero la Economía Política me promete satisfacer mis necesidades. La Economía Política de la moral es la riqueza con buena conciencia, con virtud, etc. Pero, ¿cómo puede ser virtuoso si no soy? ¿Cómo puedo tener buena conciencia si no tengo conciencia de nada? El hecho de que cada esfera me mida con una medida distinta y opuesta a las demás, con una medida la moral,

con otra distinta la Economía Política, se basa en la esencia del extrañamiento, porque cada una de estas esferas es un determinado extrañamiento del hombre y (XVII) contempla un determinado círculo de la actividad esencial extrañada; cada una de ellas se relaciona de forma extrañada, con el otro extrañamiento. El señor *Michel Chevalier*[48] reprocha así a Ricardo que hace abstracción de la moral. Ricardo, sin embargo, deja a la Economía Política hablar su propio lenguaje; si ésta no habla moralmente la culpa no es de Ricardo. M. Chevalier hace abstracción de la Economía Política en cuanto moraliza, pero real y necesariamente hace abstracción de la moral en cuanto cultiva la Economía Política. La relación de la Economía Política con la moral cuando no es arbitraria, ocasional, y por ello trivial y acientífica, cuando no es una *apariencia* engañosa, cuando se la considera como *esencial*, no puede ser sino la relación de las leyes económicas con la moral. ¿Qué puede hacer Ricardo si esta relación no existe o si lo que existe es más bien lo contrario? Por lo demás, también la oposición entre Economía Política y moral es sólo una *apariencia* y no tal oposición. La Economía Política se limita a expresar *a su manera* las leyes morales.

La ausencia de necesidades como principio de la Economía Política *resplandece* sobre todo en su *teoría de la población*. Hay *demasiados* hombres. Incluso la existencia de los hombres es un puro lujo y si el obrero es *"moral"* (Mill propone alabanzas públicas para aquellos que se muestren continentes en las relaciones sexuales y una pública reprimenda para quienes pequen contra esta esterilidad del matrimonio.[49] ¿No es esta doctrina ética del ascetismo?) será *aborrativo* en la fecundación. La producción del hombre aparece como calamidad pública.

El sentido que la producción tiene en lo que respecta a los ricos se muestra *abiertamente* en el sentido que para los pobres tiene; hacia arriba su exteriorización es siempre refinada, encubierta, ambigua, apariencia; hacia abajo grosera, directa, franca, esencial. La *grosera* necesidad del trabajador es una fuente de lucro mayor que

48. *Vid.* nota 24.

49. J. Mill. *Elements d'Economie Politique*, traducidos del inglés por A. Parisot, París, 1823, págs. 10 y ss.

la necesidad *refinada* del rico. Las viviendas subterráneas de Londres le rinden a sus arrendadores más que los palacios, es decir, son, en lo que a ellos concierne, una *mayor riqueza;* hablando en términos de Economía Política son, pues, una mayor riqueza *social.*

Y así como la industria especula sobre el refinamiento de las necesidades, así también especula sobre su *tosquedad,* sobre su artificialmente producida tosquedad, cuyo verdadero goce es, pues, el *autoaturdimiento,* esta *aparente* satisfacción de las necesidades, esta civilización *dentro* de la grosera barbarie de la necesidad; las tascas inglesas son, por eso, representaciones *simbólicas* de la propiedad privada. Su *lujo* muestra la verdadera relación del lujo y la riqueza industriales con el hombre. Por esto son, con razón, los únicos esparcimientos dominicales del pueblo que la policía inglesa trata al menos con suavidad.

Hemos visto ya cómo el economista establece de diversas formas la unidad de trabajo y capital; 1°) El capital es *trabajo acumulado;* 2°) La determinación del capital dentro de la producción, en parte la reproducción del capital con beneficio, en parte el capital como materia prima (materia del trabajo), en parte como *instrumento que trabaja* por sí mismo —la máquina es el capital establecido inmediatamente como idéntico al obrero— es el *trabajo productivo;* 3°) El obrero es un capital; 4°) El salario forma parte de los costos del capital; 5°) En lo que al obrero respecta, el trabajo es la reproducción de su capital vital; 6°) En lo que al capitalista toca, es un factor de la actividad de su capital.

Finalmente, 7°) Supone el economista la unidad original de ambos como unidad del capitalista y el obrero, esta es la paradisíaca situación originaria. El que estos dos momentos se arrojen el uno contra el otro como dos personas es, para el economista, un acontecimiento *casual* y que por eso sólo externamente puede explicarse (véase Mill).[50]

Las naciones que están aún cegadas por el brillo de los metales preciosos y por ello adoran todavía el fetiche del dinero metálico no son aún las naciones dinerarias perfectas. Oposición de

50. *Ibid.,* págs. 59 y ss.

Francia e Inglaterra. En el *fetichismo,* por ejemplo, se muestra hasta qué punto es la solución de los enigmas teóricos una tarea de la práctica, una tarea mediada por la práctica, hasta qué punto la verdadera práctica es la condición de una teoría positiva y real. La conciencia sensible del fetichista es distinta de la del griego porque su existencia sensible también es distinta. La enemistad abstracta entre sensibilidad y espíritu es necesaria en tanto que el sentido humano para la naturaleza, el sentido humano de la naturaleza y, por lo tanto, también el sentido *natural* del *hombre,* no ha sido todavía producido por el propio trabajo del hombre.

La *igualdad* no es otra cosa que la traducción francesa, es decir, política del alemán yo=yo. La igualdad como *fundamento* del comunismo es su fundamentación *política* y es lo mismo que cuando el alemán lo funda en la concepción del hombre como *autoconciencia universal.* Se comprende que la superación del extrañamiento, parte siempre de la forma de extrañamiento que constituye la potencia *dominante*: en Alemania la *autoconciencia,* en Francia la *igualdad,* a causa de la política, en Inglaterra la necesidad *práctica,* material, real, que sólo se mide en sí misma. Desde este punto de vista hay que criticar y apreciar a Proudhon.

Si caracterizamos aun el *comunismo* mismo (porque es negación de la negación, apropiación de la esencia humana que se media a sí misma a través de la negación de la propiedad privada por ello todavía no como la postura *verdadera,* que parte de sí misma, sino más bien como la postura que parte de la propiedad privada)...[51]

...al modo alemán antiguo— según el modo de la Fenomenología hegeliana...

---

51. La página correspondiente de los Manuscritos aparece rota en el lado izquierdo y sólo pueden leerse las siguientes frases cuya traducción probable damos en el texto:
...in altdeutscher Weise —nach Weise der Hegelschen Phänomenologie...
...als ein *uberwundenes* Moment nun abgemacht sei und man...
...Könne sich dabei beruhigen Könne, in seinem Bewusstsein *aufge*...
...des menschlichen Wesens nur durch die Wirkliche
...aufheb...
...gedankens nach wie vor...
...ihm die wirkliche...

(...sea liquidado ahora como un *factor superado,* y se

(pueda y pueda que así tranquilizarse, en su conciencia a...)

(...de la esencia humana sólo mediante la *real*)

(super...)

(del pensamiento después como antes)

(a él la real o el real)

extrañamiento de la vida humana permanece y continúa siendo tanto mayor extrañamiento cuanto más conciencia de él como tal se tiene) puede ser realizado, así sólo mediante el comunismo puesto en práctica puede realizarse. Para superar la idea de la propiedad privada basta el comunismo pensado, para superar la propiedad privada real se requiere una acción comunista *real.* La historia la aportará y aquel movimiento, que ya conocemos en *pensamiento* como un movimiento que se supera a sí mismo, atravesará en la realidad un proceso muy duro y muy extenso. Debemos considerar, sin embargo, como un verdadero y real progreso el que nosotros hayamos conseguido de antemano conciencia tanto de la limitación como de la finalidad del movimiento histórico; y una conciencia que lo sobrepasa.

Cuando los *obreros* comunistas se asocian, su finalidad es inicialmente la doctrina, la propaganda, etc. Pero al mismo tiempo adquieren con ello una nueva necesidad, la necesidad de la sociedad, y lo que aparece como medio se ha convertido en fin. Se puede contemplar este movimiento práctico en sus más brillantes resultados cuando se ven reunidos a los obreros socialistas franceses. El fumar, el beber, el comer, etc. no existe ya allí como medio de unión o pretexto de reunión. La sociedad, la asociación, la charla, que a su vez tienen la sociedad como fin, les bastan. Entre ellos la fraternidad de los hombres no es una frase, sino una verdad, y la nobleza del hombre brilla en los rostros endurecidos por el trabajo.

(XX) Cuando la Economía Política afirma que la demanda y la oferta se equilibran mutuamente, está al mismo tiempo olvidan-

do que según su propia afirmación la oferta de *hombres* (Teoría de la población) excede siempre de la demanda, que por lo tanto, en el resultado esencial de toda la producción (la existencia del hombre) encuentra su más decisiva expresión la desproporción entre oferta y demanda. En qué medida es el dinero, que aparece como medio, el verdadero *poder* y el único *fin*, en qué medida *el* medio en general, que me hace ser, que hace mío el ser objetivo ajeno, es un *fin en sí*... es cosa que puede verse en el hecho de como la propiedad de la tierra (allí donde la tierra es la fuente de la vida) el *caballo* y la *espada* (en donde ellos son el *verdadero medio de vida*) son reconocidos como los verdaderos poderes políticos de la vida. En la Edad Media se emancipa un estamento tan pronto como tiene derecho a portar la *espada*. Entre los pueblos nómadas es el *caballo* el que me hace libre, partícipe en la comunidad.

Hemos dicho antes que el hombre retorna a la *caverna*, etc. pero en una forma extrañada, hostil. El salvaje en su caverna (este elemento natural que se le ofrece espontáneamente para su goce y protección) no se siente extraño o mejor, se siente tan a gusto como un *pez* en el agua. Pero la cueva del pobre es una vivienda hostil que "se resiste como una potencia extraña, que no se le entrega hasta que él no le entrega a ella su sangre y su sudor", que él no puede considerar como un hogar en donde, finalmente, pudiera decir: aquí estoy en casa—, en donde él se encuentra más bien en una casa *extraña*, en la casa de *otro* que continuamente lo acecha y que lo expulsa si no paga el alquiler. Igualmente desde el punto de vista de la calidad, ve su casa como lo opuesto a la vivienda humana situada en el *más allá*, en el cielo de la riqueza.

El extrañamiento aparece tanto en el hecho de que *mi* medio de vida es de *otro*, que *mi* deseo es la posesión inaccesible de *otro*, como en el hecho de que cada cosa es *otra* que ella misma, que mi actividad es *otra cosa*, que, por último (y esto es válido también para el capitalista), domina en general el *poder inhumano*. La determinación de la riqueza derrochadora, inactiva y entregada sólo al goce, cuyo beneficiario actúa, de una parte como un individuo solamente *efímero*, vano, travieso, que considera el trabajo de esclavo

ajeno, el *sudor* y la *sangre* de los hombres, como presa de sus apetitos y que por ello considera al hombre mismo (también a sí mismo) como un ser sacrificado y nulo (el desprecio del hombre aparece así, en parte como arrogancia, como desdén de lo que puede prolongar cien vidas humanas, en parte como la infame ilusión de que su desenfrenada prodigalidad y su incesante e improductivo consumo condicionan el *trabajo* y, por ello, la *subsistencia* de los demás) conoce la realización de las *fuerzas* humanas *esenciales* sólo como realización de su desorden, de sus *humores,* de sus caprichos arbitrarios y bizarros. Sin embargo, esta riqueza que, por otra parte, se considera a sí misma como un puro medio, una cosa digna sólo de aniquilación, que es al mismo tiempo esclavo y señor, generosa y mezquina, caprichosa, vanidosa, petulante, refinada, culta e ingeniosa, esta riqueza no ha experimentado aún en sí misma la *riqueza* como un *poder totalmente extraño;* no ve en ella todavía más que su propio poder, y no la riqueza, sino el placer.[52]

(finalidad última. Este)...

(XXI) ...y a la brillante ilusión sobre la esencia de la riqueza cegada por la apariencia sensible, se enfrenta el industrial *trabajador, sobrio, económico, prosaico,* bien ilustrado sobre la esencia de la riqueza que al crear a su [del derrochador F. R.] ansia de placeres un campo más ancho, al cantarle alabanzas con su producción (sus productos son justamente abyectos cumplidos a los apetitos del derrochador) sabe apropiarse de la única manera útil, del poder que a aquél se le escapa. Si, pues, inicialmente la riqueza industrial parece resultado de la riqueza fantástica, derrochadora, su dinámica propia desplaza también de una manera activa a esta última. La baja del *interés del dinero* es, en efecto, resultado y necesaria consecuencia de movimiento industrial. Los medios del rentista derrochador disminuyen, pues, diariamente en proporción *inversa* del aumento de los medios y los ardides del placer. Está obligado así, o bien a devorar su capital, es decir, a perecer, o bien a convertirse él mismo en capitalista industrial... Por otra parte,

52. Falta igualmente en esta página un trozo en el que podría haber tres o cuatro líneas. Sólo pueden leerse las palabras: ...letzten Endzweck, Dieser...

la *renta de la tierra* sube, ciertamente, de modo continuo merced a la marcha del movimiento industrial, pero, como ya hemos visto, llega necesariamente un momento en el que la propiedad de la tierra debe caer, como cualquier otra propiedad, en la categoría del capital que se reproduce con beneficio, y esto es, sin duda, el resultado del mismo movimiento industrial. El terrateniente derrochador, pues, debe, o bien devorar su capital, es decir, perecer, o bien convertirse en arrendatario de su propia tierra, en industrial agricultor.

La disminución del interés del dinero (que Proudhon considera como la supresión del capital y como tendencia hacia la socialización del capital) es por ello más bien solamente un síntoma del triunfo del capital trabajador sobre la riqueza derrochadora, es decir, de la transformación de toda propiedad privada en capital industrial; el triunfo absoluto de la propiedad privada sobre *todas* las cualidades *aparentemente* humanas de la misma y la subyugación plena del propietario privado a la esencia de la propiedad privada, al *trabajo*. Por lo demás también el capitalista industrial goza. El no retorna en modo alguno a la antinatural simplicidad de la necesidad, pero su placer es sólo cosa secundaria, desahogo, placer subordinado a la producción y por ello *calculado,* incluso *económico,* pues el capitalista carga su placer a los costos del capital y por esto aquél debe costarle sólo una cantidad tal que sea restituida por la reproducción del capital con el beneficio. El placer queda, pues, subordinado al capital y el individuo que goza subordinando al que capitaliza, en tanto que antes sucedía lo contrario. La disminución de los intereses no es así un síntoma de la supresión del capital sino en la medida en que es un síntoma de su dominación plena, de su extrañamiento que se está plenificando y por ello apresurando su superación. Esta es, en general, la única forma en que lo existente afirma a su contrario.

La querella de los economistas en torno al lujo y el ahorro no es, así, sino la querella de aquella parte de la Economía Política que ha penetrado la esencia de la riqueza con aquella otra que está aún lastrada de recuerdos románticos y antiindustriales. Ninguna de las dos partes sabe, sin embargo, reducir el objeto de la

disputa a su sencilla expresión y nunca acabará, por ello, la una con la otra.

La *renta de la tierra* ha sido además demolida *qua* renta de la tierra, pues en oposición al argumento de los fisiócratas de que el terrateniente es el único productor verdadero, la Economía Política moderna ha demostrado que el terrateniente, en cuanto tal, es más bien el único rentista totalmente improductivo. La agricultura sería asunto del capitalista que daría este uso a su capital cuando pudiese esperar de ella el beneficio acostumbrado. La argumentación de los fisiócratas (que la propiedad de la tierra como única propiedad productiva es la única que tiene que pagar impuestos al Estado y, por tanto, también la única que tiene que acordarlos y que tomar parte en la gestión del Estado) se muda así en la afirmación inversa de que el impuesto sobre la renta de la tierra es el único impuesto sobre un ingreso improductivo y, por esto, el único impuesto que no es nocivo para la producción nacional. Se comprende que, así entendido, el privilegio político del terrateniente no se deduce ya de su carácter de principal fuente impositiva.

Todo lo que Proudhon capta como movimiento del trabajo contra el capital no es más que el movimiento del trabajo en su determinación de capital, de *capital industrial* contra el capital que no se consume *como* capital, es decir, industrialmente. Y este movimiento sigue su victorioso camino, es decir, el camino de la *victoria* del capital *industrial*. Se ve también que sólo cuando se capta el *trabajo* como esencia de la propiedad privada puede penetrarse el movimiento económico como tal en su determinación real.

La *sociedad* como aparece para los economistas es la *sociedad civil*, en la que cada individuo es un conjunto de necesidades y sólo existe para el otro (XXXV) como el otro sólo existe para él, en la medida en que se convierten en medio el uno para el otro. El economista (del mismo modo que la política en sus *Derechos del Hombre*) reduce todo al hombre, es decir, al individuo del que borra toda determinación para esquematizarlo como capitalista o como obrero.

La *división del trabajo* es la expresión económica del *carácter social del trabajo* dentro del extrañamiento. O bien, puesto que el *trabajo* no es sino una expresión de la actividad humana dentro de la enajenación, de la exteriorización vital como enajenación vital. Así también la *división del trabajo* no es otra cosa que el establecimiento *extrañado, enajenado* de la actividad humana como una *actividad genérica real* o como *actividad del hombre en cuanto ser genérico.*

Sobre la *esencia* de la *división del trabajo* (que naturalmente tenía que ser considerada como un motor fundamental en la producción de riqueza en cuanto se reconocía el *trabajo* como la *esencia* de la *propiedad privada*), es decir, sobre esta *forma enajenada* y *extrañada* de la *actividad humana como actividad genérica* son los economistas muy oscuros y contradictorios.

> Adam Smith. Esta *división del trabajo,* que tantas ventajas reporta, no es en su origen efecto de la sabiduría humana... Es la consecuencia gradual, necesaria aunque lenta, de una cierta propensión de la naturaleza humana que no aspira a una utilidad tan grande: la propensión a permutar, cambiar y negociar una cosa por otra.
>
> No es nuestro propósito, de momento, investigar si esta propensión es uno de estos principios innatos en la naturaleza humana, de los que no puede darse una explicación ulterior, o si, como parece más probable, es la consecuencia de las facultades discursivas y del lenguaje. Es común a todos los hombres y no se encuentra en otras especies de animales, que desconocen esta y otra clase de avenencias... En casi todas las otras especies zoológicas el individuo, cuando ha alcanzado la madurez, conquista la independencia y no necesita el concurso de otro ser viviente. Pero el hombre reclama en la mayor parte de las circunstancias la ayuda de sus semejantes y en vano puede esperarla sólo de su benevolencia. La conseguirá con mayor seguridad interesando en su favor el egoísmo de los otros y haciéndoles ver que es ventajoso para ellos hacer lo que les pide... No invocamos sus *sentimientos humanitarios* sino su *egoísmo;* ni les hablamos de *nuestras necesidades,* sino de *sus ventajas*... De la misma manera que recibimos la mayor parte de los servicios mutuos que necesitamos,

por convenio, trueque o compra. Es esa misma inclinación a la *permuta* la causa originaria de la *división del trabajo.*

En una tribu de cazadores o pastores un individuo, pongamos por caso, hace las flechas o los arcos con mayor presteza y habilidad que otros. Con frecuencia los cambia por ganado o por caza, con sus compañeros, y encuentra, al fin, que por este procedimiento consigue una mayor cantidad de las dos cosas que si él mismo hubiera salido al campo para su captura. Es así cómo, siguiendo su propio interés, se dedica casi exclusivamente a hacer arcos y flechas...

La diferencia de *talentos naturales* en hombres diversos no es tan grande como vulgarmente se cree, y la gran variedad de talentos que parece distinguir a los hombres de diferentes profesiones, cuando llegan a la madurez es, las más de las veces, *efecto* y no *causa* de la división del trabajo... Mas sin la inclinación al cambio, a la permuta y a la venta, cada uno de los seres humanos hubiera tenido que procurarse por su cuenta las cosas necesarias y convenientes para la vida. Todos hubieran tenido las mismas obligaciones que cumplir e *idénticas obras* que realizar y no hubiera habido aquella *diferencia de empleos* que propicia exclusivamente la antedicha variedad de tales talentos.

Y así como esa posición origina tal diferencia de aptitudes, tan acusada entre hombres de diferentes profesiones, esa misma diversidad hace útil la diferencia.[53] Muchas agrupaciones zoológicas pertenecientes a la misma especie, reciben de la naturaleza diferencias más notables en sus instintos de las que observamos en el talento del hombre como consecuencia de la educación o de la costumbre. Un filósofo no difiere tanto de un mozo de cuerda en su talento por causa de la naturaleza como se distingue un mastín de un galgo, un galgo de un podenco o éste de un perro de pastor. Esas diferentes castas de animales, no obstante pertenecer a la misma especie, apenas se ayudan unas a otras. La fuerza del mastín (XXXVI) no encuentra ayuda en la rapidez del galgo, ni en la sagacidad del podenco o en la docilidad del perro que guarda el ganado. Los efectos de

53. Marx cita esta frase en la forma siguiente: Y así como esta propensión al intercambio origina entre los hombres la diversidad de talentos, es también esta propensión la que hace útil dicha diversidad.

estas diferencias en la constitución de estos animales no se pueden aportar a un fondo común ni contribuyen al *bienestar* y *acomodamiento* de las respectivas *especies,* porque carecen de disposición para cambiar o permutar. Cada uno de los animales se ve así constreñido a sustentarse y defenderse por sí solo, con absoluta independencia, y no deriva ventaja alguna de aquella variedad de instintos de que le dotó la naturaleza. Entre los hombres, por el contrario, los talentos más dispares se caracterizan por su mutua utilidad, ya que los respectivos *productos* de sus aptitudes se aportan a un fondo común, en virtud de esa disposición general para el cambio, la permuta o el trueque, y tal circunstancia permite a cada uno de ellos comprar la parte que necesita de la producción ajena.

Así como la facultad de *cambiar* motiva la *división del trabajo,* la *amplitud* de esta *división* se halla limitada por la *extensión* de aquella *facultad* o, dicho en otras palabras, por la *extensión del mercado.* Cuando éste es muy pequeño, nadie se anima a dedicarse por entero a una ocupación, por falta de capacidad para cambiar el sobrante del producto de su trabajo, en exceso del propio consumo, por la parte que necesita de los resultados de la labor de otros... En un estadio más adelantado ...el hombre vive así, gracias al cambio, convirtiéndose en cierto modo en *mercader,* y la sociedad misma prospera hasta ser lo que realmente es, una *sociedad comercial.*[54]

Hasta aquí *Adam Smith* (Vid. Destutt de Tracy; la sociedad es una serie de intercambios recíprocos; en el comercio reside la esencia toda de la sociedad).[55] La acumulación de capitales crece con la división del trabajo y viceversa.

"Si cada familia produjera la totalidad de los objetos de su consumo, podría la sociedad marchar así aunque no se hiciese intercambio alguno; *sin ser fundamental,* el intercambio es indispensable en el avanzado estadio de nuestra sociedad; la división del trabajo es un hábil empleo de las fuerzas del hombre que acrece, en consecuencia, los productos de la sociedad, su poder y sus placeres, pero reduce,

54. Adam Smith, *ob. cit.,* págs. 16-19. Los trozos entre paréntesis no aparecen citados en Marx. Los subrayados son de Marx.

55. Destutt de Tracy, *Eléments d'Idéologie,* "Traité de la volonté et de ses effets". París, 1826, págs. 68 y 78.

aminora la capacidad de cada hombre tomado individualmente. La producción no puede tener lugar sin intercambio.

Así habla J. B. Say.[56]

"Las fuerzas inherentes al hombre son su inteligencia y su aptitud física para el trabajo; las que se derivan del estado social consisten en la capacidad de *dividir el trabajo* y de *repartir entre los distintos hombres los diversos trabajos* y en la facultad de intercambiar *los servicios recíprocos* y los productos que constituyen este medio. El motivo por el que un hombre consagra a otro sus servicios es el egoísmo, el hombre exige una recompensa por los servicios prestados a otro. La existencia del derecho exclusivo de propiedad es, pues, indispensable para que pueda establecerse el intercambio entre los hombres. Influencia recíproca de la división de la industria sobre el intercambio y del intercambio sobre esta división. "Intercambio y división del trabajo se condicionan recíprocamente".

Así *Skarbek.*[57]

Mill expone el intercambio desarrollado, el *comercio,* como *consecuencia* de la división del *trabajo.*

"La actividad del hombre puede reducirse a elementos muy simples. El no puede, en efecto, hacer otra cosa que producir movimiento; puede mover las cosas para alejarlas (XXXVII) o aproximarlas entre sí; las propiedades de la materia hacen el resto. En el empleo del trabajo y de las máquinas ocurre con frecuencia que se pueden aumentar los efectos mediante una oportuna división de las operaciones que se oponen y la unificación de todas aquellas que, de algún modo, pueden favorecerse recíprocamente. Como, en general, los hombres no pueden ejecutar muchas operaciones distintas, con la misma habilidad y velocidad, como la costumbre les da esa capacidad para la realización de un pequeño número, siempre es ventajoso limitar en lo posible el número de operaciones encomendadas a cada

---

56. J. B. Say, *Traité d'Economie Poltique,* 3ª edic., París, 1817. T. I. págs. 300 y 76.

57. Skarbek (1792-1816), historiador y economista franco-polaco, autor de una *Theorie des richesses sociales suivie d'une bibliographie de l'economie politique,* París, 1829, t. I, págs. 25 y ss.

individuo. Para la división del trabajo y la repartición de la fuerza de los hombres de la manera más ventajosa es necesario operar en una multitud de casos en gran escala o, en otros términos, producir las riquezas en masa. Esta ventaja es el motivo que origina las grandes manufacturas, un pequeño número de las cuales, establecidas en condiciones ventajosas, aprovisionan frecuentemente con los objetos por ellas producidos no uno solo, sino varios países en las cantidades que ellos requieren.

Así *Mill*[58]

Toda la Economía Política moderna está de acuerdo sin embargo en que división del trabajo y riqueza de la producción, división del trabajo y acumulación del capital se condicionan recíprocamente, así como en el hecho de que sólo la propiedad privada *liberada,* entregada a sí misma, puede producir la más útil y más amplia división del trabajo.

La exposición de *Adam Smith* se puede resumir así: la división del trabajo da al trabajo una infinita capacidad de producción. Se origina en la *propensión* al *intercambio* y al *comercio,* una propensión específicamente humana que verosímilmente no es casual, sino que está condicionada por el uso de la razón y del lenguaje. El motivo del que cambia no es la *humanidad,* sino el *egoísmo.* La diversidad de los talentos humanos es más el efecto que la causa de la división del trabajo, es decir, del intercambio. También es sólo este último el que hace útil aquella diversidad. Las propiedades particulares de las distintas razas de una especie animal son por naturaleza más distintas que la diversidad de dones y actividades humanas. Pero como los animales no pueden *intercambiar,* no le aprovecha a ningún individuo animal la diferente propiedad de un animal de la misma especie, pero de distinta raza. Los animales no pueden adicionar las diversas propiedades de su especie; no pueden aportar nada al provecho y al bienestar *común* de su especie. Otra cosa sucede con el *hombre,* en el cual los más dispares talentos y formas de actividad se benefician recíprocamente *porque*

58. James Mill, *Elements d'Economie Politique.* París, 1823, págs. 7 y ss. 11 y ss.

pueden reunir sus *diversos* productos en una masa común de la que todos pueden comprar. Como la división del trabajo brota de la propensión al *intercambio,* crece y está limitada por la *extensión* del *intercambio,* del *mercado.* En el estado avanzado todo hombre es *comerciante,* la sociedad es una *sociedad mercantil. Say* considera el *intercambio* como casual y no fundamental. La sociedad podría subsistir sin él. Se hace indispensable en el estado avanzado de la sociedad. No obstante, *sin él* no puede tener lugar la *producción.* La división del trabajo es un *cómodo* y *útil* medio, un hábil empleo de las fuerzas humanas para el desarrollo de la sociedad, pero disminuye la *capacidad de cada hombre individualmente considerado.* La última observación es un progreso de Say.

Skarbek distingue las fuerzas *individuales, inherentes al hombre* (inteligencia y disposición física para el trabajo), de las fuerzas *derivadas* de la sociedad (*intercambio y división del trabajo*) que se condicionan mutuamente. Pero el presupuesto necesario del intercambio es la *propiedad privada. Skarbek* expresa aquí en forma objetiva lo mismo que Smith, Say, Ricardo, etc. dicen cuando señalan el *egoísmo,* el *interés privado,* como fundamento del intercambio, o el comercio como la forma *esencial* y *adecuada* del intercambio.

Mill presenta el *comercio* como consecuencia de la *división del trabajo.* La actividad humana se reduce para él a un *movimiento mecánico.* División del trabajo y empleo de máquinas fomentan la riqueza de la producción. Se debe confiar a cada hombre un conjunto de actividades tan pequeño como sea posible. Por su parte, división del trabajo y empleo de máquinas condicionan la producción de la riqueza en masa y, por tanto, del producto. Este es el fundamento de las grandes manufacturas.

(XXXVIII). El examen de la *división del trabajo* y del intercambio es del mayor interés porque son las expresiones manifiestamente *enajenadas* de la *actividad* y la *fuerza esencial* humana en cuanto actividad y fuerza esencial *adecuadas al género.*

Decir que la *división del trabajo* y el *intercambio* descansan sobre la *propiedad privada* no es sino afirmar que el *trabajo* es la

esencia de la propiedad privada; una afirmación que el economista no puede probar y que nosotros vamos a probar por él. Justamente aquí, en el hecho de que *división del trabajo* e *intercambio* son configuraciones de la propiedad privada, reside la doble prueba tanto de que, por una parte, la vida *humana* necesitaba de la *propiedad privada* para su realización, como de que, de otra parte, ahora necesita la supresión y superación de la propiedad privada.

División del *trabajo* e *intercambio* son los dos fenómenos que hacen que el economista presuma del carácter social de su ciencia y, al mismo tiempo, exprese inconscientemente la contradicción de esta ciencia: la fundamentación de la sociedad mediante el interés particular antisocial.

Los momentos que tenemos que considerar son: en primer lugar, la *propensión al intercambio* (cuyo fundamento se encuentra en el egoísmo) es considerada como fundamento o efecto recíproco de la división del trabajo. Say considera el intercambio como no *fundamental* para la esencia de la sociedad. La riqueza, la producción, se explican por la división del trabajo y el intercambio. Se concede el empobrecimiento y la degradación de la actividad individual por obra de la división del trabajo. Se reconoce que la división del trabajo y el intercambio son productores de la gran *diversidad de los talentos humanos,* una diversidad que, a su vez, se hace *útil* gracias a aquéllos. Skarbek divide las fuerzas de producción o fuerzas productivas del hombre en dos partes: 1) Las individuales e inherentes a él, su inteligencia y su especial disposición o capacidad de trabajo, 2) Las *derivadas* de la sociedad (no del individuo real), la división del trabajo y el intercambio. Además la división del trabajo está limitada por el *mercado.* El trabajo humano es simple *movimiento mecánico;* lo principal lo hacen las propiedades materiales de los objetos.

A un individuo se le debe atribuir la menor cantidad posible de funciones. Fraccionamiento del trabajo y concentración del capital, la inanidad de la producción individual y la producción de la riqueza en masa. Concepción de la propiedad privada libre en la división del trabajo.

DINERO

(XLI) Si las *sensaciones,* pasiones, etc. del hombre son no sólo determinaciones antropológicas en sentido estricto, sino verdaderamente afirmaciones *ontológicas* del ser naturaleza, y si sólo se afirman realmente por el hecho de que su *objeto* es *sensible* para ellas, entonces es claro:

1) Que el modo de su afirmación no es en absoluto uno y el mismo, sino que, más bien, el diverso modo de la afirmación constituye la peculiaridad de su existencia, de su vida; el modo en que el objeto es para ella es el modo peculiar de su *goce.* 2) Allí en donde la afirmación sensible es supresión directa del objeto en su forma independiente (comer, beber, elaborar el objeto, etc.), es esta la afirmación del objeto. 3) En cuanto el hombre es *humano,* en cuanto es *humana* su sensación etc., la afirmación del objeto por otro es igualmente su propio goce. 4) Sólo mediante la industria desarrollada, esto es, por la mediación de la propiedad privada, se constituye la esencia ontológica de la pasión humana tanto en su totalidad como en su humanidad; la misma ciencia del hombre es, pues, un producto de la autoafirmación práctica del hombre. 5) El sentido de la propiedad privada —desembarazada de su extrañamiento— es la *existencia* de los *objetos esenciales* para el hombre, tanto como objeto de goce cuanto como objeto de actividad.

El *dinero,* en cuanto posee la *propiedad* de comprarlo todo, en cuanto posee la propiedad de apropiarse todos los objetos es, pues, el *objeto* por excelencia. La universalidad de su *cualidad* es la omnipotencia de su esencia; vale, pues, como ser omnipotente... el dinero es el *alcahuete* entre la necesidad y el objeto, entre la vida y los medios de vida del hombre. Pero *lo que* me sirve de media-

dor (para) mi vida, me sirve de mediador también para la existencia de los otros hombres para mí. Eso es para mí el *otro* hombre.

¡Qué diablo! ¡Claro que manos y pies,
y cabeza y trasero son tuyos!
Pero todo esto que yo tranquilamente gozo,
¿es por eso menos mío?
Si puedo pagar seis potros
¿No son sus fuerzas mías?
Los conduzco y soy todo un señor
Como si tuviese veinticuatro patas".
(*Goethe*: *Fausto-Mefistófeles*).[59]

Shakespeare en el *Timón de Atenas*:

"¡Oro!, ¡oro maravilloso, brillante, precioso! ¡No, oh dioses, no soy hombre que haga plegarias inconsecuentes! (Simples raíces, oh cielos purísimos!). Un poco de él puede volver lo blanco, negro; lo feo, hermoso; lo falso, verdadero; lo bajo, noble; lo viejo, joven; lo cobarde, valiente (¡Oh dioses! ¿Por qué?). Esto va a arrancar de vuestro lado a vuestros sacerdotes y a vuestros sirvientes; va a retirar la almohada de debajo de la cabeza del hombre más robusto; este amarillo esclavo va a atar y desatar lazos sagrados, bendecir a los malditos, hacer adorable la lepra blanca, dar plaza a los ladrones y hacerlos sentarse entre los senadores, con títulos, genuflexiones y alabanzas; él es el que hace que se vuelva a casar la viuda marchita y el que perfuma y embalsama como un día de abril a aquella que revolvería el estómago al hospital y a las mismas úlceras. Vamos, fango condenado, puta común de todo el género humano, que siembras la disensión entre la multitud de las naciones (voy a hacerte ultrajar según tu naturaleza)".

Y después:

"¡Oh, tú, dulce regicida, amable agente de divorcio entre el hijo y el padre! ¡Brillante corruptor del más puro lecho de himeneo! ¡Marte valiente! ¡Galán siempre joven, fresco, amado y delicado,

59. *Fausto,* Parte I, Escena IV (En el cuarto de estudio).

cuyo esplendor funde la nieve sagrada que descansa sobre el seno de Diana! *Dios visible* que sueldas juntas las cosas de la Naturaleza absolutamente contrarias y las obligas a que se abracen; tú, que sabes hablar todas las lenguas (XLII) para todos los designios. ¡Oh, tú, piedra de toque de los corazones, piensa que el hombre, tu esclavo, se rebela, y por la virtud que en ti reside, haz que nazcan entre ellos las querellas que los *destruyan,* a fin de que las bestias puedan tener el imperio del mundo..."[60]

Shakespeare pinta muy acertadamente la esencia del *dinero.* Para entenderlo, comencemos primero con la explicación del pasaje goethiano.

Lo que mediante el *dinero* es para mí, lo que puedo pagar, es decir, lo que el dinero puede comprar, eso *soy yo,* el poseedor del dinero mismo. Mi fuerza es tan grande como lo sea la fuerza del dinero. Las cualidades del dinero son mis —de su poseedor— cualidades y fuerzas esenciales. Lo que *soy* y lo que *puedo* no están determinados en modo alguno por mi individualidad. *Soy* feo, pero puedo comprarme la mujer *más bella.* Luego no soy *feo,* pues el efecto de la *fealdad,* su fuerza ahuyentadora, es aniquilada por el dinero. Yo soy, según mi individualidad, *tullido,* pero el dinero me procura veinticuatro pies, luego no soy tullido; soy un hombre malo, sin honor, sin conciencia y sin ingenio, pero se honra al dinero, luego también a su poseedor. El dinero es el bien supremo, luego es bueno su poseedor; el dinero me evita, además, la molestia de ser deshonesto, luego se presume que soy honesto; soy *estúpido,* pero el dinero es el *verdadero espíritu* de todas las cosas, ¿cómo podría carecer de ingenio su poseedor? El puede, por lo demás, comprarse gentes ingeniosas, ¿y no es quien tiene poder sobre las personas inteligentes más talentoso que el talentoso? ¿Es que no poseo yo, que, mediante el dinero, puedo *todo* lo que el corazón humano ansía, todos los poderes humanos? ¿Acaso no transforma mi dinero todas mis carencias en su contrario?

Si el *dinero* es el vínculo que me liga a la vida *humana,* que liga a la sociedad, que me liga con la naturaleza y con el hombre,

60. Shakespeare, *Timón de Atenas,* Acto IV, escena 3ª. Marx cita según la traducción alemana de Schlegel-Tieck.

¿no es el dinero el vínculo de todos los *vínculos*? ¿No puede él atar y desatar todas las ataduras? ¿No es, por esto, también el medio general de separación? Es la verdadera *moneda divisoria* así como el verdadero *medio de unión*, la fuerza galvano*química* de la sociedad.

Shakespeare destaca especialmente dos propiedades en el dinero:

1º) Es la divinidad visible, la transmutación de todas las propiedades humanas y naturales en su contrario, la confusión e inversión universal de todas las cosas; hermana las imposibilidades;

2º) Es la puta universal, el universal alcahuete de los hombres y los pueblos.

La inversión y confusión de todas las cualidades humanas y naturales, la fraternización de las imposibilidades —la fuerza *divina*— del dinero radica en su *esencia* en tanto que esencia genérica extrañada, enajenante y autoenajenante del hombre. Es el *poder* enajenado de la *humanidad.*

Lo que *qua hombre* no puedo, lo que no pueden mis fuerzas individuales, lo puedo mediante el *dinero*. El dinero convierte, pues, cada una de estas fuerzas esenciales en lo que en sí no son, es decir, en su *contrario.* Si ansío un manjar o quiero tomar la posta porque no soy suficientemente fuerte para hacer el camino a pie, el dinero me procura el manjar y la posta, es decir, transustancia mis deseos, que son meras representaciones; los traduce de su existencia pensada, representada, querida, a su existencia *sensible, real;* de la representación a la vida, del ser representado al ser real. El dinero es, al hacer esta mediación, la *verdadera* fuerza *creadora.*

Es cierto que la *demanda* existe también para aquel que no tiene dinero alguno, pero su demanda es un puro ente de ficción que no tiene sobre mí, sobre un tercero, sobre los otros (XLIII), ningún efecto, ninguna existencia; que, por tanto, sigue siendo para mí mismo *irreal, sin objeto.* La diferencia entre la demanda efectiva basada en el dinero, y la demanda sin efecto, basada en mi necesidad, mi pasión, mi deseo, etc., es la diferencia entre el *ser* y el

pensar, entre la pura representación *que existe* en mí y la representación tal como es para mí en tanto que *objeto real* fuera de mí. Si no tengo dinero alguno para viajar, no tengo ninguna *necesidad* (esto es, ninguna necesidad real y realizable) de viajar. Si tengo *vocación* para estudiar, pero no dinero para ello, no tengo *ninguna* vocación (esto es, ninguna vocación *efectiva, verdadera*) para estudiar. Por el contrario, si realmente *no* tengo vocación *alguna* para estudiar, pero tengo la voluntad y el dinero, tengo para ello una *efectiva* vocación. El *dinero* en cuanto *medio* y *poder* universales (exteriores, no derivados del hombre en cuanto hombre ni de la sociedad humana en cuanto sociedad) para hacer de la *representación realidad* y de *la realidad una pura representación,* transforma igualmente las *reales fuerzas esenciales humanas* y *naturales* en puras representaciones abstractas y por ello en *imperfecciones,* en dolorosas quimeras, así como, por otra parte, transforma las *imperfecciones* y *quimeras reales,* las fuerzas esenciales realmente impotentes, que sólo existen en la imaginación del individuo, en *fuerzas esenciales reales* y *poder real.* Ya según esta determinación es, pues, el dinero la inversión universal de las *individualidades,* que transforma en su contrario, y a cuyas propiedades agrega propiedades contradictorias.

Aparece entonces también el dinero como esta potencia *inversora* contra el individuo y contra los vínculos sociales, etc. que afirman ser *esencias* para mí. Transforma la fidelidad en infidelidad, el amor en odio, el odio en amor, la virtud en vicio, el vicio en virtud, el siervo en señor, el señor en siervo, la estupidez en entendimiento, el entendimiento en estupidez.

Como el dinero, en cuanto concepto existente y activo del valor, confunde y cambia todas las cosas, es la *confusión* y el *trueque* universal de todo, es decir, el mundo invertido, la confusión y el trueque de todas las cualidades naturales y humanas.

Es valiente, aunque sea cobarde, quien puede comprar la valentía. Como el dinero se cambia, no por una cualidad determinada, no por una cosa o una fuerza esencial humana determinadas, sino por la totalidad del mundo objetivo natural y humano, él

cambia —desde el punto de vista de su poseedor— cualquier propiedad por cualquier otra propiedad y cualquier otro objeto, incluso los contradictorios. Es la fraternización de las imposibilidades; obliga a besarse a aquello que se contradice.

Si supones al *hombre* como *hombre* y a su relación con el mundo como una relación humana, sólo puedes cambiar amor por amor, confianza por confianza, etc... Si quieres gozar del arte has de ser un hombre artísticamente educado; si quieres ejercer influjo sobre otro hombre, has de ser un hombre que actúes sobre los otros de modo realmente estimulante e incitante. Cada una de tus relaciones con el hombre —y con la naturaleza— ha de ser una *exteriorización determinada* de tu *real* vida *individual,* que se corresponda con el objeto de tu voluntad. Si amas sin despertar amor, esto es, si tu amor, en cuanto amor, no produce amor recíproco, si mediante una *exteriorización vital* como hombre amante no te haces *hombre amado,* tu amor es impotente, una desgracia.

CRITICA DE LA DIALECTICA HEGELIANA Y DE LA FILOSOFIA DE HEGEL EN GENERAL

(VI) Este punto es quizá el lugar donde, para entendimiento y justificación de lo dicho, conviene hacer algunas indicaciones tanto sobre la dialéctica hegeliana en general, como especialmente, sobre su exposición en la Fenomenología y en la Lógica, y finalmente sobre la relación con Hegel del moderno movimiento crítico.

La preocupación de la moderna crítica alemana por el contenido del viejo mundo era tan fuerte, estaba tan absorta por el asunto en su desarrollo, que mantuvo una actitud totalmente acrítica respecto del método de criticar y una plena inconsciencia respecto de la siguiente cuestión *parcialmente formal*, pero realmente *esencial*: ¿en qué situación nos encontramos ahora frente a la *Dialéctica* hegeliana? La inconsciencia sobre la relación de la crítica moderna con la Filosofía hegeliana en general, y con la dialéctica en particular, era tan grande que críticos como *Strauss*[61] y *Bruno Bauer*[62] (el primero completamente, el segundo en sus *Sinópticos*, en los que, frente a Strauss, coloca la "autoconciencia" del hombre abstracto en lugar de la sustancia de la "naturaleza abstracta" e incluso en el *Cristianismo Descubierto*)[63] están, al menos en potencia, totalmente presos de la Lógica hegeliana. Así, por ejemplo, se dice en el *Cristianismo Descubierto*: "Como si la autoconciencia, al poner el mundo, la diferencia, no se produjera a

61. David Friedrich Strauss (1804-1874) teólogo de la izquierda hegeliana, cuya *Vida de Jesús*, aparecida en 1835, suscitó una conmoción en Alemania.

62. Bruno Bauer (1809-1882) miembro principal de la izquierda hegeliana y amigo, hasta 1843, de Marx, quien después lo hace objeto de duras críticas, especialmente en *La Sagrada Familia*.

63. La *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker* apareció entre 1841 y 1842 (Tomos I y II, Leipzig 1841, T. III Braunschweig 1842), *Das entdeckte Christentum. Eine Erinnerung ail das achtzehnte Jahrhundert und ein Beitrag zur Krisis des neuzehnte* se publicó en Suiza (Zurich y Winterthur) en 1843.

sí misma al producir su objeto, pues ella suprime de nuevo la diferencia de lo producido con ella misma, pues ella sólo en la producción y el movimiento es ella misma; como si no tuviera en este movimiento su finalidad",[64] etc., o bien "Ellos (los materialistas franceses) no han podido ver aún que el movimiento del universo sólo como movimiento de la autoconciencia se ha hecho real para sí y ha llegado a la unidad consigo mismo".[65] Expresiones que ni siquiera en la terminología muestran una diferencia respecto de la concepción hegeliana, sino que, más bien, la repiten literalmente.

(XII) Hasta qué punto era escasa en el acto de la crítica (Bauer, *Los sinópticos*) la conciencia de su relación con la dialéctica hegeliana, hasta qué punto esta conciencia no aumentó incluso después del acto de la crítica material, es cosa que prueba Bauer cuando en su *Buena causa de la Libertad*[66] rechaza la indiscreta pregunta del señor Gruppe: "¿Qué hay de la lógica?", remitiéndolo a los críticos futuros.

Pero incluso ahora, después de que *Feuerbach* (tanto en sus "Tesis de los *Anekdota*, como, detalladamente, en la *Filosofía del Futuro*)[67] ha demolido el núcleo de la vieja dialéctica y la vieja Filosofía; después de que, por el contrario, aquella crítica que no había sido capaz de realizar el hecho, lo vio consumado y se proclamó crítica pura, decisiva, absoluta, llegada a claridad consigo misma; después de que, en su orgullo espiritualista, redujo el movimiento histórico todo a la relación del mundo (que frente a ella cae bajo la categoría de "masa") con ella misma y ha disuelto todas las contradicciones dogmáticas en la *única* contradicción dogmática de su propia agudeza con la estupidez del mundo, del Cristo crítico con la Humanidad como el *"montón"*,[68] después de haber probado, día tras día y hora tras hora, su propia excelencia frente

64. *Ob. cit.*, pág. 113.

65. *Ibid.*, pág. 114.

66. *Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit* (Zurich y Winterthur 1842), pág. 193 y ss. En realidad el pasaje de Bauer que Marx cita no se refiere a Gruppe, sino al igualmente teólogo hegeliano Marheinecke.

67. *Vid.* nota núm. 4.

68. La crítica detallada de estas categorías utilizadas por el grupo en torno a Bruno Bauer y la *Allgemeine Literatur Zeitung* la hizo Marx en *La Sagrada Familia.*

a la estupidez de la masa; después de que, por último, ha anunciado el *juicio final* crítico, proclamando que se acerca el día en que toda la decadente humanidad se agrupará ante ella y será por ella dividida en grupos, recibiendo cada montón su *testimonium paupertatis*;[69] después de haber hecho imprimir su superioridad sobre los sentimientos humanos y sobre el mundo, sobre el cual, tronando en su orgullosa soledad, sólo deja caer, de tiempo en tiempo, la risa de los dioses olímpicos desde sus sarcásticos labios; después de todas estas divertidas carantoñas del idealismo (del neohegelianismo) que expira en la forma de la crítica, éste no ha expresado ni siquiera la sospecha de tener que explicarse críticamente con su madre, la dialéctica hegeliana, así como tampoco ha sabido dar una indicación crítica sobre la dialéctica de Feuerbach. Una actitud totalmente acrítica para consigo mismo.

Feuerbach es el único que tiene una actitud *seria, crítica* respecto de la dialéctica hegeliana, y el único que ha hecho verdaderos descubrimientos en este terreno. En general es el verdadero vencedor de la vieja Filosofía. Lo grande de la aportación y la discreta sencillez con que Feuerbach la da al mundo están en sorprendente contraste con el comportamiento contrario.

La gran hazaña de Feuerbach es:

1) La prueba de que la Filosofía no es sino la Religión puesta en ideas y desarrollada discursivamente; que ella es, pues, igualmente condenable, otra forma y modo de existencia del extrañamiento del ser humano.[70]

---

69. Marx hace referencia aquí a un artículo de Hirzel en la *Allgemeine Literatur Zeitung* (Cuaderno 5, págs. 11 y ss.) cuyo párrafo final dice: "Cuando, finalmente, todo se una contra ella (y este momento no está lejos), cuando todo el mundo decadente se agrupe en torno a ella para el último asalto, entonces habrán encontrado el máximo reconocimiento el valor y la significación de la crítica. Y el resultado no puede sernos dudoso. Todo terminará en que ajustaremos cuentas con cada uno de los grupos y daremos un certificado general de indigencia al escuadrón enemigo".

70. Feuerbach, *Principios de Filosofía del Futuro*, párrafo 5: "La *esencia* de la Filosofía especulativa no es otra cosa que la *esencia de Dios racionalizada, realizada y actualizada*. La filosofía especulativa es la religión *verdadera, consecuente y racional*".

2) La fundación del *verdadero materialismo* y de la *ciencia real,* en cuanto que Feuerbach hace igualmente de la relación social "del hombre al hombre" el principio fundamental de la teoría.[71]

3) En cuanto contrapuso a la negación de la negación, que afirma ser lo positivo absoluto, lo positivo que descansa sobre sí mismo y se fundamenta positivamente a sí mismo.[72]

Feuerbach explica la dialéctica hegeliana (fundamentado con ello el punto de partida de lo positivo, de lo sensiblemente cierto) del siguiente modo:

Hegel parte del extrañamiento (lógicamente: de lo infinito, de lo universal abstracto) de la sustancia, de la abstracción absoluta y fijada; esto es, dicho en términos populares, parte de la Religión y de la Teología.

Segundo. El supera lo infinito, pone lo verdadero, lo sensible, lo real, lo finito, lo particular (Filosofía, superación de la Religión y de la Teología).

Tercero. El supera de nuevo lo positivo, restablece nuevamente la abstracción, lo infinito, restablecimiento de la religión y de la Teología.

Feuerbach concibe, pues, la negación de la negación *sólo* como contradicción de la Filosofía consigo misma; como la Filosofía que afirma la Teología (trascendencia, etc.) después de haberla negado; que la afirma, pues, en oposición a sí misma.[73]

---

71. *Ibid.*, párrafo 41: "La comunidad del hombre con el hombre es el principio y criterio primero de la verdad y la universalidad"; párrafo 59: "El hombre *para sí* no posee la esencia del hombre, *ni como ser moral, ni como ser pensante.* La esencia del hombre sólo está contenida en la comunidad, en la *unidad del hombre con el hombre,* unidad que sólo reposa en la *realidad de la distinción entre el yo y el tú*".

72. *Ibid.*, párrafo 38: "La verdad que se *mediatiza* es la verdad *afectada aun de su contrario.* Se comienza por el contrario, pero se lo suprime en seguida. Más si hace falta negarlo y suprimirlo, ¿por qué comenzar por él en lugar de comenzar inmediatamente por su negación?... ¿Por qué no comenzar en seguida por lo concreto? ¿Por qué no sería superior aquello que debe su certidumbre y su garantía a sí mismo a aquello otro que debe su certidumbre a la nulidad de su contrario?".

73. *Ibid.*, párrafo 21: "El secreto de la dialéctica hegeliana consiste, en definitiva, en negar la Teología en nombre de la Filosofía para negar en seguida de nuevo la Filosofía en nombre de la Teología. La Teología es principio y fin; en medio está la Filosofía, que niega la primera posición, pero la Teología es la negación de la negación".

La posición o autoafirmación y autoconfirmación que está implícita en la negación de la negación es concebida como una posición no segura aún de sí misma, lastrada por ello de su contrario, dudosa de sí misma y por ello necesitada de prueba, que no se prueba, pues, a sí misma mediante su existencia, como una posición inconfesada (XIII) y a la que, por ello, se le contrapone, directa e inmediatamente, la posición sensorialmente cierta, fundamentada en sí misma.[74]

Pero en cuanto que Hegel ha concebido la negación de la negación, de acuerdo con el aspecto positivo en ella implícito, como lo verdadero y único positivo y, de acuerdo con el aspecto negativo también implícito, como el único acto verdadero y acto de autoafirmación de todo ser, él sólo ha encontrado la expresión *abstracta, lógica, especulativa* para el movimiento de la Historia, que no es aún historia *real* del hombre como sujeto presupuesto, sino sólo *acto genérico* del hombre, *historia del nacimiento* del hombre. Explicaremos tanto la forma abstracta como la diferencia que este movimiento tiene en Hegel en oposición a la moderna crítica del mismo proceso en *La Esencia del Cristianismo,* de Feuerbach, o más bien, explicaremos la forma *crítica* de este movimiento que en Hegel es aún acrítico.

Una ojeada al sistema hegeliano. Hay que comenzar con la *Fenomenología* hegeliana, fuente verdadera y secreto de la Filosofía hegeliana.

FENOMENOLOGIA

A) *La autoconciencia*

I. *Conciencia.* α) *Certeza* sensorial o lo esto y lo *mío.*

β) La *percepción* o la cosa con sus propiedades y la *ilusión.*

γ) Fuerza y entendimiento, fenómeno y mundo suprasensible.

---

74. Nota de Marx: Feuerbach concibe aun la negación de la negación, el concepto concreto, como el pensamiento que se supera a sí mismo en el pensamiento y que, en cuanto pensamiento, quiere ser inmediatamente intuición, naturaleza, realidad.

II. *Autoconciencia.* La verdad de la certeza de sí mismo. a) Dependencia e independencia de la autoconciencia, señorío y vasallaje. b) Libertad de la autoconciencia. Estoicismo, escepticismo, la conciencia desventurada.

III. *Razón.* Certeza y verdad de la razón. Razón observadora; observación de la naturaleza y de la autoconciencia. b) Realización de la autoconciencia racional mediante ella misma. El goce y la necesidad. La ley del corazón y el delirio de la presunción. La virtud y el curso del mundo. c) La individualidad que es real en sí y para sí. El reino animal del espíritu y el fraude o la cosa misma. La razón legisladora. La razón examinadora de leyes.

B) *El Espíritu*

I. El *verdadero* espíritu: la ética. II. El espíritu extrañado de sí, la cultura. III. El espíritu seguro de sí mismo, la moralidad.

C) *La Religión*

Religión natural, religión estética, religión revelada.

D) *El saber absoluto*[75]

Cómo la *Enciclopedia*[76] de Hegel comienza con la lógica, con el *pensamiento especulativo* puro, y termina con el *saber absoluto,* con el espíritu autoconsciente, que se capta a sí mismo, filosófico, absoluto, es decir, con el espíritu sobrehumano abstracto, la *Enciclopedia* toda no es más que la *esencia desplegada* del espíritu filosófico, su autoobjetivación. Así como el espíritu filosófico no es sino el extrañado espíritu del mundo que piensa dentro de su autoextrañamiento, es decir, que se capta a sí mismo en forma abstracta. La *lógica* es el *dinero* del espíritu, el *valor pensado,* especulativo, del hombre y de la naturaleza; su esencia que se ha hecho

75. Marx reproduce en forma abreviada el índice de la *Fenomenología del Espíritu.*

76. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse,* dividida en tres partes que son, respectivamente, Lógica, Filosofía de la Naturaleza y Filosofía del Espíritu.

totalmente indiferente a toda determinación real y, por tanto, irreal; es el *pensamiento enajenado* que, por ello, hace abstracción de la naturaleza y del hombre real; el pensamiento *abstracto. La exterioridad de este pensamiento abstracto...* La *naturaleza* tal como es para este pensamiento abstracto. Ella es exterior a él, la pérdida de sí mismo; y él la capta también externamente, como pensamiento abstracto, pero como pensamiento abstracto enajenado; finalmente, el *espíritu,* este pensamiento que retorna a su propia cuna, que como espíritu antropológico, fenomenológico, psicológico, moral, artístico-religioso, todavía no vale para sí mismo hasta que, por último, como saber *absoluto,* se encuentra y se relaciona consigo mismo en el espíritu ahora absoluto, es decir, abstracto y recibe su existencia consciente, la existencia que le corresponde, pues su existencia real es la *abstracción.*

Un doble error en Hegel.

El primero emerge de la manera más clara en la Fenomenología, como cuna de la Filosofía hegeliana. Cuando él concibe, por ejemplo, la riqueza, el poder estatal, etc., como esencias extrañadas para el ser *humano,* esto sólo se produce en forma especulativa... Son entidades ideales y por ello simplemente un extrañamiento del pensamiento filosófico *puro,* es decir, abstracto. Todo el movimiento termina así con el saber absoluto. Es justamente del pensamiento abstracto de donde estos objetos están extrañados y es justamente al pensamiento abstracto al que se enfrentan con su pretensión de realidad. El *filósofo* (una forma abstracta, pues, del hombre extrañado) se erige en *medida* del mundo extrañado. Toda la *historia de la* enajenación y toda la *revocación* de la enajenación no es así sino la *historia de la producción* del pensamiento abstracto, es decir, absoluto (XVII) del pensamiento lógico especulativo. El *extrañamiento,* que constituye, por tanto, el verdadero interés de esta enajenación y de la supresión de esta enajenación, es la oposición de *en sí* y *para sí,* de *conciencia* y *autoconciencia,* de *objeto* y *sujeto,* es decir, la oposición, dentro del pensamiento mismo, del pensamiento abstracto y la realidad sensible o lo sensible real. Todas las demás oposiciones y movimientos de estas oposiciones son sólo la *apariencia,* la *envoltura,* la forma *esotérica* de estas

oposiciones, las únicas interesantes, que consituyen el *sentido* de las demás, profanas, oposiciones. Lo que pasa por esencia establecida del extrañamiento y lo que hay que superar no es el hecho de que el ser humano se *objetive* de forma *humana* en oposición a sí mismo, sino el que se *objetive* a *diferencia* de y en *oposición* al pensamiento abstracto.

(XVIII) La apropiación de las fuerzas esenciales humanas, convertidas en objeto, en objeto extrañado, es pues, en primer lugar, una *apropiación* que se opera sólo en la *conciencia*, en el *pensamiento puro, es decir*, en la *abstracción*, la apropiación de estos objetos como *pensamientos* y *movimientos del pensamiento;* por esto ya en la *Fenomenología* (pese a su aspecto totalmente negativo y crítico, y pese a la crítica real en ella contenida, que con frecuencia se adelante mucho al desarrollo posterior) está latente, como germen, como potencia, está presente como un misterio, el positivismo acrítico y el igualmente acrítico idealismo de las obras posteriores de Hegel, esa disolución y restauración filosóficas de la empirie existente. *En segundo lugar*. La reivindicación del mundo objetivo para el hombre (por ejemplo, el conocimiento de que la conciencia *sensible* no es una conciencia sensible *abstracta*, sino una conciencia sensible *humana;* el conocimiento de que la Religión, la riqueza, etc., son sólo la realidad extrañada de la objetivación *humana*, de las fuerzas esenciales *humanas* nacidas para la acción y, por ello, sólo el *camino* hacia la verdadera realidad *humana*), esta apropiación o la inteligencia de este proceso se presenta, así, en Hegel de modo tal que la *sensorialidad*, la *Religión*, el poder del Estado, etc. son esencias *espirituales*, pues sólo el *espíritu* es la *verdadera* esencia del hombre, y la verdadera forma del espíritu es el espíritu pensante, el espíritu lógico, especulativo. La *humanidad* de la naturaleza y de la naturaleza producida por la historia, de los productos del hombre, se manifiesta en que ellos son *productos* del espíritu abstracto y, por tanto, en esa misma medida, momentos *espirituales, esencias pensadas*. La *Fenomenología* es, por ello, la crítica oculta, oscura aun para sí misma y mistificadora; pero en cuanto retiene el *extrañamiento* del hombre (aunque el hombre aparece sólo en la forma del espíritu) se encuentran en

ella todos los elementos de la crítica, ocultos, y con frecuencia *preparados* y *elaborados* de un modo que supera ampliamente el punto de vista hegeliano. La "conciencia desventurada", la "conciencia honrada", la lucha de "la conciencia noble y la conciencia vil", etc., estas secciones sueltas contienen (pero aun en forma extrañada) los elementos *críticos* de esferas enteras como la Religión, el Estado, la vida civil, etc. Así como la *esencia,* el *objeto,* aparece como esencia pensada, así el sujeto es siempre *conciencia* o *autoconciencia,* o mejor, el objeto aparece sólo como conciencia *abstracta,* el hombre sólo como *autoconciencia;* las diversas formas del extrañamiento que allí emergen son, por esto, sólo distintas formas de la conciencia y de la autoconciencia. Como la conciencia abstracta *en sí* (el objeto es concebido como tal) es simplemente un momento de diferenciación de la autoconciencia, así también surge como resultado del movimiento la identidad de la autoconciencia con la conciencia, el saber absoluto, el movimiento del pensamiento abstracto que no va ya hacia fuera, sino sólo dentro de sí mismo; es decir, el resultado es la dialéctica del pensamiento puro.

(XXIII) Lo grandioso de la *Fenomenología* hegeliana y de su resultado final (la dialéctica de la negatividad como principio motor y generador) es, pues, en primer lugar, que Hegel concibe la autogeneración del hombre como un proceso, la objetivación como desobjetivación, como enajenación y como supresión de esta enajenación; que capta, pues, la esencia del *trabajo* y concibe el hombre objetivo, verdadero porque real, como resultado de su *propio trabajo.* La relación *real,* activa, del hombre consigo mismo como ser genérico, o su manifestación de sí como un ser genérico real, es decir, como ser humano, sólo es posible merced a que él realmente exterioriza todas sus *fuerzas genéricas* (lo cual, a su vez, sólo es posible por la cooperación de los hombres, como resultado de la historia), se comporta frente a ellas como frente a objetos (lo que, a su vez, sólo es posible de entrada en la forma del extrañamiento).

Expondremos ahora detalladamente la unilateralidad y los límites de Hegel a la luz del capítulo final de la *Fenomenología,* el saber absoluto: un capítulo que contiene tanto el espíritu condensado de la *Fenomenología,* su relación con la dialéctica especulati-

va, como la *conciencia* de Hegel sobre ambos y sobre su relación recíproca.

De momento anticiparemos sólo esto: Hegel se coloca en el punto de vista de la Economía Política moderna. Concibe el *trabajo* como la *esencia* del hombre, que se prueba a sí misma; él sólo ve el aspecto positivo del trabajo, no su aspecto negativo. El trabajo es el *devenir para sí del hombre* dentro de la enajenación o como hombre *enajenado.* El único trabajo que Hegel conoce y reconoce es el *abstracto espiritual.* Lo que, en general, constituye, pues, la esencia de la Filosofía, la *enajenación del hombre que se conoce,* o la ciencia *enajenada que se piensa,* lo capta Hegel como esencia del trabajo y por eso puede, frente a la filosofía precedente, reunir sus diversos momentos y presentar su Filosofía como *la* Filosofía. Lo que los otros filósofos hicieron (captar momentos aislados de la naturaleza y de la vida humana como momentos de la autoconciencia o, para ser precisos, de la autoconciencia abstracta) lo *sabe* Hegel como el *hacer* de la Filosofía, por eso su ciencia es absoluta.

Pasemos ahora a nuestro tema.

El saber absoluto. Capítulo final de la Fenomenología

La cuestión fundamental es que el *objeto* de la *conciencia* no es otra cosa que la *autoconciencia,* o que el objeto no es sino la *autoconciencia objetivada,* la autoconciencia como objeto (poner al hombre=autoconciencia).

Importa, pues, superar el *objeto de la conciencia.* La *objetividad* como tal es una relación *extrañada* del hombre, una relación que no corresponde a la *esencia humana,* a la autoconciencia. La *reapropiación* de la esencia objetiva del hombre, generada como extraña bajo la determinación del extrañamiento, no tiene pues solamente la significación de suprimir el extrañamiento, sino también la *objetividad;* es decir, el hombre pasa por un ser *no objetivo, espiritualista.*

El movimiento de la *superación del objeto de la conciencia* lo describe Hegel del siguiente modo:

El *objeto* no se muestra únicamente (esta es, según Hegel, la concepción *unilateral* —que capta, pues, una sola cara— de aquel movimiento) como retornando al *sí mismo*. El hombre es puesto como igual al sí mismo. Pero el sí mismo no es sino el hombre *abstractamente* concebido y generado mediante la abstracción. El hombre *es* mismeidad. Su ojo, su oído, etc. son *mismeidad;* cada una de sus fuerzas esenciales tiene en él la propiedad de la *mismeidad.*[77] Pero, por eso, es completamente falso decir: la *autoconciencia* tiene ojos, oídos, fuerzas esenciales. La autoconciencia es más bien una cualidad de la naturaleza humana, del ojo humano, etc., no la naturaleza humana una cualidad de la (XXIV) *autoconciencia.*

El sí mismo abstraído y fijado para sí es el hombre como *egoísta abstracto,* el *egoísmo* en su pura abstracción elevado hasta el pensamiento (volveremos más tarde sobre esto).

La *esencia humana,* el *hombre,* equivale para Hegel a *autoconciencia.* Todo extrañamiento de la esencia humana no es *nada* más que *extrañamiento de la autoconciencia.* El extrañamiento de la autoconciencia no es considerado como *expresión* (expresión que se refleja en el saber y el pensar) del extrañamiento *real* de la humana esencia. El extrañamiento *verdadero,* que se manifiesta como real, no es, por el contrario, según su *más íntima* y escondida esencia (que sólo la Filosofía saca a la luz) otra cosa que el *fenómeno* del extrañamiento de la esencia humana real, de la *autoconciencia.* Por eso la ciencia que comprende esto se llama *Fenomenología.* Toda reapropiación de la esencia objetiva extrañada aparece así como una incorporación en la autoconciencia; el hombre que se apodera de su esencia real no es sino la autoconciencia que se apodera de la esencia objetiva; el retorno del objeto al sí mismo es, por tanto, la reapropiación del objeto. Expresada *de forma universal,* la *superación del objeto* de la *autoconciencia* es:

1) Que el objeto en cuanto tal se presenta a la conciencia como evanescente; 2) Que es la enajenación de la autoconciencia la

77. Marx emplea los términos *selbstisch* y *Selbstigkeit* de difícil versión castellana. Roces los traduce, respectivamente, por *si-mismático* y *si-mismeidad* y en la traducción francesa de E. Bottigelli (Editions Sociales, París, 1962) se emplea la expresión *"de la nature du soi".*

que pone la coseidad; 3) Que esta enajenación no sólo tiene significado *positivo*, sino también *negativo;* 4) Que no lo tiene sólo *para nosotros* o en sí, sino también para ella; 5) *Para ella* [la autoconciencia] lo negativo del objeto o su autosupresión tiene significado *positivo,* o lo que es lo mismo, ella *conoce* esta negatividad del mismo porque ella se enajena a sí misma, pues en esta enajenación ella *se* pone como objeto o pone al objeto como sí misma en virtud de la inseparable unidad del *ser-para-sí;* 6) De otra parte, está igualmente presente este otro momento, a saber: que ella [la autoconciencia] ha superado y retomado en sí misma esta enajenación y esta objetividad, es decir, en *su* ser otro *como tal* está *junto a sí;* 7) Este es el movimiento de la conciencia y ésta es, por ello, la totalidad de sus momentos; 8) Ella [la autoconciencia] tiene que comportarse con el objeto según la totalidad de sus determinaciones y tiene que haberlo captado, así, según cada una de ellas. Esta totalidad de sus determinaciones lo hace *en sí esencia espiritual* y para la conciencia se hace esto verdad por la aprehensión de cada una de ellas [las determinaciones] en particular como el *sí mismo* o por el antes mencionado comportamiento *espiritual* hacia ellas.

Ad. 1) El que el objeto como tal se presente ante la conciencia como evanescente es el antes mencionado *retorno del objeto al sí mismo.*

Ad. 2) La enajenación *de la autoconciencia* pone la *coseidad.* Puesto que el hombre=autoconciencia, su esencia objetiva enajenada, o la *coseidad* (lo que para él es *objeto*, y sólo es verdaderamente objeto para él aquello que le es objeto esencial, es decir, aquello que es su esencia *objetiva.* Ahora bien, puesto que no se hace sujeto al *hombre real* como tal y, por tanto, tampoco la naturaleza —el hombre es la *naturaleza humana*— sino sólo a la abstracción del hombre, a la autoconciencia, la coseidad sólo puede ser la autoconciencia enajenada), equivale a la *autoconciencia* enajenada y la *coseidad* es puesta por esta enajenación. Es completamente natural que un ser vivo, natural, dotado y provisto de fuerzas esenciales objetivas, es decir, materiales, tenga *objetos reales, naturales* de su ser, así como que su autoenajenación sea el establecimiento de un mun-

do *real,* objetivo, pero bajo la forma de la *exterioridad,* es decir, no perteneciente a su ser y dominándolo. No hay nada inconcebible o misterioso en ello. Más bien sería misterioso lo contrario. Pero igualmente claro es que una *autoconciencia,* es decir, su enajenación, sólo puede poner la *coseidad,* es decir, una cosa abstracta, una cosa de la abstracción y no una cosa *real.* Es además (XXVI) también claro que la coseidad, por tanto, no es nada *independiente, esencial* frente a la autoconciencia, sino una simple creación, algo *puesto* por ella, y lo puesto, en lugar de afirmarse a sí mismo es sólo una afirmación del acto de poner, que por un momento fija su energía como el producto y, *en apariencia* —pero sólo por un momento— le asigna un ser independiente, real.

Cuando el *hombre* real, corpóreo, en pie sobre la tierra firme y aspirando y exhalando todas las fuerzas naturales, *pone* sus *fuerzas esenciales* reales y objetivas como objetos extraños mediante su enajenación, el acto de *poner* no es sujeto; es la *subjetividad* de fuerzas esenciales *objetivas* cuya acción, por ello, ha de ser también *objetiva.* El ser objetivo actúa objetivamente y no actuaría objetivamente si lo objetivo no estuviese implícito en su determinación esencial. *Sólo* crea, *sólo* pone *objetos porque* él [el ser objetivo] está puesto por objetos, porque es de por sí[78] naturaleza. En el acto del poner no cae, pues, de su "actividad pura" en una creación del *objeto,* sino que su producto *objetivo* confirma simplemente su *objetiva* actividad, su actividad como actividad de un ser natural y objetivo.

Vemos aquí cómo el naturalismo realizado, o humanismo, se distingue tanto del idealismo como del materialismo y es, al mismo tiempo, la verdad unificadora de ambos. Vemos, al mismo tiempo, como sólo el naturalismo es capaz de comprender el acto de la historia universal.

El *hombre* es inmediatamente *ser natural.* Como ser natural, y como ser natural vivo, está, de una parte, dotado de *fuerzas naturales,* de *fuerzas vitales,* es un ser natural *activo;* estas fuerzas existen en él como talentos y capacidades, como *impulsos;* de otra par-

78. Marx emplea la expresión "von Haus aus", por su procedencia.

te, como ser natural, corpóreo, sensible, objetivo, es, como el animal y la planta, un ser *paciente,* condicionado y limitado; esto es, los *objetos* de sus impulsos existen fuera de él, en cuanto *objetos* independientes de él, pero estos objetos son *objetos* de su *necesidad,* indispensables y esenciales para el ejercicio y afirmación de sus fuerzas esenciales. El que el hombre sea un ser *corpóreo,* con fuerzas naturales, vivo, real, sensible, objetivo, significa que tiene como objeto de su ser, de su exteriorización vital, *objetos reales, sensibles,* o que sólo en objetos reales, sensibles, puede *exteriorizar* su vida. *Ser* objetivo, natural, sensible, es lo mismo que tener fuera de sí objeto, naturaleza, sentido, o que ser para un tercero objeto, naturaleza, sentido. El *hambre* es una *necesidad* natural; necesita, pues, una *naturaleza* fuera de sí, un *objeto* fuera de sí, para satisfacerse, para calmarse. El hambre es la necesidad objetiva que un cuerpo tiene de un *objeto* que está fuera de él y es indispensable para su integración y exteriorización esencial. El sol es el *objeto* de la planta, un objeto indispensable para ella, confirmador de su vida, así como la planta es objeto del sol, como *exteriorización* de la fuerza vivificadora del sol, de la fuerza esencial *objetiva* del sol.[79]

Un ser que no tiene su naturaleza fuera de sí no es un ser *natural,* no participa del ser de la naturaleza. Un ser que no tiene ningún objeto fuera de sí no es un ser objetivo. Un ser que no es, a su vez, objeto para un tercer ser no tiene ningún ser como *objeto* suyo, es decir, no se comporta objetivamente, su ser no es objetivo.

XXVII. Un ser no objetivo es un *no ser,* un absurdo.

Suponed un ser que ni es él mismo objeto ni tiene un objeto. Tal ser sería, en primer lugar, el *único* ser, no existiría ningún ser fuera de él, existiría único y solo. Pues tan pronto hay objetos fuera de mí, tan pronto no estoy solo, soy un *otro, otra realidad* que el objeto fuera de mí. Para este tercer objeto yo soy, pues, *otra realidad* que él, es decir, soy *su* objeto. Un ser que no es objeto de otro ser supone, pues, que no existe *ningún* ser objetivo. Tan pronto como yo tengo un objeto, este objeto me tiene a mí como

79. Feuerbach, *Esencia del Cristianismo.* Introducción: "El objeto con el que un sujeto se relaciona *esencial* y *necesariamente* no es sino la esencia *propia* de este sujeto, pero objetivada".

objeto. Pero un ser *no objetivo* es un ser irreal, no sensible, sólo pensado, es decir, sólo imaginado, un ente de abstracción. Ser *sensible,* es decir, ser real, es ser objeto de los sentidos, ser objeto *sensible,* en consecuencia, tener objetos sensibles fuera de sí, tener objetos de su sensibilidad. Ser sensible es ser *paciente.*

El hombre como ser objetivo sensible es por eso un ser *paciente,* y por ser un ser que siente su pasión un ser *apasionado.* La pasión es la fuerza esencial del hombre que tiende enérgicamente hacia su objeto.[80]

El hombre, sin embargo, no es sólo ser natural, sino ser natural *humano,* es decir, un ser que es para sí, que por ello es *ser genérico,* que en cuanto tal tiene que afirmarse y confirmarse tanto en su ser como en su saber. Ni los objetos *humanos,* son, pues, los objetos naturales tal como se ofrecen inmediatamente, ni el sentido *humano,* tal como inmediatamente *es,* tal como es objetivamente, es *sensibilidad* humana, objetividad humana. Ni objetiva ni subjetivamente existe la naturaleza inmediatamente ante el ser *humano* en forma adecuada; y como todo lo natural tiene que *nacer,* también el *hombre* tiene su acto de nacimiento, la *historia,* que, sin embargo, es para él una historia sabida y que, por tanto, como acto de nacimiento con conciencia, es acto de nacimiento que se supera a sí mismo. La historia es la verdadera Historia Natural del hombre (a esto hay que volver).

En tercer lugar, por ser este mismo acto de poner la coseidad sólo una apariencia, un acto que contradice la esencia de la pura actividad, ha de ser a su vez superado y negada la coseidad.

Ad. 3, 4, 5, 6: 3º) Esta enajenación de la conciencia no tiene solamente significado *negativo,* sino también *positivo* y, 4º este siginificado positivo no sólo *para nosotros* o en sí, sino para ella, para la conciencia misma. 5) *Para ella* lo negativo del objeto o ia autosuperación de éste tiene significado *positivo* o, en otros tér-

80. Feuerbach, *Tesis Provisionales para la Reforma de la Filosofía,* párrafo 43: "*Sin límite, tiempo, ni sufrimiento, no hay tampoco ni calidad, ni energía, ni espíritu, ni llama, ni amor.* Sólo el ser *menesteroso* es el ser *necesario.* Una existencia *sin necesidad* es una existencia *superflua...* Un ser sin sufrimiento es un ser sin fundamento. Sólo merece existir el que puede *sufrir. Sólo el ser doloroso es un ser divino. Un ser sin afecto es un ser sin ser*".

minos, ella *conoce* esta negatividad del mismo porque ella se enajena a sí *misma,* pues en esta enajenación ella se *conoce* como objeto o conoce al objeto, merced a la inseparable unidad del ser —para— sí, como sí misma. 6) De otra parte, está aquí implícito simultáneamente el otro momento: que ella, igualmente, ha superado y retomado en sí esta enajenación y objetividad, y que así en su *ser-otro como tal* está junto a sí.

Hemos ya visto que la apropiación del ser objetivo extrañado o la superación de la objetividad bajo la determinación de la enajenación (que ha de progresar desde la extrañeza indiferente hasta el real extrañamiento hostil) tiene para Hegel igualmente, o incluso principalmente, el significado de superar la *objetividad,* porque en el extrañamiento lo chocante para la autoconciencia no es el carácter *determinado* del objeto, sino su carácter objetivo. El objeto es por eso un negativo, algo que se supera a sí mismo, *una negatividad.* Esta negatividad del mismo no tiene para la conciencia un significado negativo sino positivo, pues esa negatividad del objeto es precisamente la *autoconfirmación* de la no-objetividad, de la *abstracción* (XXVIII) de él mismo. Para la *conciencia misma,* la negatividad del objeto tiene un significado positivo porque ella *conoce* esta negatividad, el ser objetivo, como su autoenajenación; porque sabe que sólo es mediante su antoenajenación...

El modo en que la conciencia es y en que algo es para ella es el *saber*. El saber es su único acto. Por esto algo es para ella en la medida en que ella *sabe* este *algo*. Saber es su único comportamiento objetivo. Ahora bien, la autoconciencia sabe la negatividad del objeto, es decir, el no-ser-diferente del objeto respecto de ella, el no-ser del objeto para ella, porque sabe al objeto como su *autoenajenación*, es decir, ella se sabe (el saber como objeto) porque el objeto es sólo la *apariencia* de un objeto, una fantasmagoría mentirosa, pero en su ser no es otra cosa que el saber mismo que se ha opuesto a sí mismo y por eso se ha opuesto una negatividad, algo que no tiene *ninguna* objetividad fuera del saber; o, dicho de otra forma, el saber sabe que al relacionarse con un objeto, simplemente está *fuera* de sí, que se enajena, que *él mismo* sólo *aparece*

ante sí como objeto, o que aquello que se le aparece como objeto sólo es él mismo.

De otra parte, dice Hegel, aquí está implícito, al mismo tiempo, este otro momento: que la conciencia ha superado y retomado en sí esta enajenación y esta objetividad y, en consecuencia, en su *ser-otro en cuanto tal está junto a sí.*

En esta disquisición tenemos juntas todas las ilusiones de la especulación.

En primer lugar: La conciencia, la autoconciencia, está en *su ser-otro, en cuanto tal, junto a sí.* Por esto la autoconciencia (o si hacemos abstracción aquí de la abstracción hegeliana y ponemos la autoconciencia del hombre en lugar de la autoconciencia) en su *ser-otro en cuanto tal* está junto a sí. Esto implica, primeramente, que la conciencia (el saber en cuanto saber, el pensar en cuanto pensar) pretende ser lo otro que ella misma, pretende ser sensorialidad, realidad, vida: el pensamiento que se sobrepasa en el pensamiento (Feuerbach).[81] Este aspecto está contenido aquí en la medida en que la conciencia, sólo como conciencia, no se siente repelida por la objetividad extrañada, sino por la *objetividad como tal.*

En segundo lugar, esto implica que el hombre autoconsciente, que ha reconocido y superado como autoenajenación el mundo espiritual (o la existencia espiritual universal de su mundo), lo confirma, sin embargo, nuevamente en esta forma enajenada y la presenta como su verdadera existencia, la restaura, pretende estar junto a sí *en su ser-otro en cuanto tal.* Es decir, tras la superación, por ejemplo, de la Religión, tras haber reconocido la Religión como un producto de la autoenajenación, se encuentra, no obstante, confirmado en la *Religión en cuanto Religión.* Aquí *está* la raíz del *falso* positivismo de Hegel o de su solo *aparente* criticismo; lo que Feuerbach llama poner, negar y restaurar la Religión o la Teología, pero que hay que concebir de modo más general.[82] La razón está,

81. *Vid.* nota 74.
82. *Vid.* nota 73.

pues, junto a sí en la sinrazón como sinrazón. El hombre que ha reconocido que en el Derecho, la Política, etc. lleva una vida enajenada, lleva en esta vida enajenada, en cuanto tal, su verdadera vida humana. La autoafirmación, la autoconfirmación en *contradicción* consigo mismo, tanto con el saber como con el ser del objeto es, pues, el verdadero *saber* y la *vida* verdadera.

Así, no puede hablarse más de una acomodación de Hegel a la Religión, al Estado, etc., pues esta mentira es la mentira de su progreso.

(XXIX) Si yo *sé* que la Religión es la autoconciencia enajenada del hombre, sé confirmada en ella no mi autoconciencia, sino mi autoconciencia enajenada. Sé, por consiguiente, que mi yo mismo, la autoconciencia correspondiente a su esencia, no se confirma en la *Religión,* sino más bien en la Religión *superada, aniquilada.*

Así en Hegel la negación de la negación no es la confirmación de la esencia verdadera mediante la negación del ser aparente, sino la confirmación del ser aparente o del ser extrañado de sí en su negación; o la negación de este ser aparente como un ser objetivo que mora fuera del hombre y es independiente de él, y su transformación en sujeto.

Un papel peculiar juega en ello el *superar,* en el que están anudadas la *negación* y la preservación, la afirmación.[83]

Así, por ejemplo, en la *Filosofía del Derecho,* de Hegel, el *Derecho privado* superado es igual a *Moral,* la moral superada igual a *familia,* la familia superada igual a *sociedad civil,* la sociedad civil superada igual a *Estado,* el Estado superado igual a *Historia Universal.* En la *realidad* siguen en pie Derecho privado, moral,

---

83. Sobre el sentido del verbo *aufheben,* de donde viene el sustantivo *aufhebung,* que hemos traducido por superación, dice Hegel lo siguiente: *Aufheben* tiene en la lengua un doble sentido: la palabra significa algo así como conservar, *guardar* y al mismo tiempo algo así como hacer cesar, *poner término.* El hecho mismo de conservar implica ya este aspecto *negativo;* para guardar la cosa se la sustrae a su inmediatividad y, en consecuencia, a un estar ahí sujeto a las influencias exteriores. Así lo que es superado es, al mismo tiempo, algo conservado, que ha perdido su inmediatividad, pero no por ello ha sido aniquilado (*Lógica.* Libro I, 1ª parte, Cap. 1º, nota). Las palabras castellanas superar y superación que hemos utilizado en la traducción vierten con suma fidelidad este sentido complejo de los vocablos alemanes.

familia, sociedad civil, Estado, etc., sólo que se han convertido en *momentos*, en existencias y modos de existir del hombre que carecen de validez aislados, que se disuelven y se engendran recíprocamente, etc. *Momentos del Movimiento.*

En su existencia real, esta su esencia *móvil* está oculta. Sólo en el pensar, en la Filosofía, se hace patente, se revela, y por eso mi verdadera existencia religiosa es mi existencia *filosófico-religiosa*, mi verdadera existencia política es mi existencia *filosófico-jurídica*, mi verdadera existencia natural es mi existencia *filosófico-natural*, mi verdadera existencia artística, la existencia *filosófico-artística;* mi verdadera existencia humana es mi existencia *filosófica.* Del mismo modo, la verdadera existencia de la Religión, el Estado, la naturaleza, el arte, es la *Filosofía* de la Religión, de la naturaleza, del Estado, del arte. Pero si para mí la verdadera existencia de la Religión etc., es únicamente la Filosofía de la Religión, sólo soy verdaderamente religioso como *Filósofo de la Religión* y niego así la religiosidad *real* y el hombre realmente *religioso.* No obstante, al mismo tiempo los *confirmo*, en parte dentro de mi propia existencia o de la existencia ajena que les opongo, pues esta *es* simplemente la expresión *filosófica* de aquéllos, y en parte en su peculiar forma originaria, pues ellos valen para mí como el meramente *aparente* ser otro, como alegorías, como formas, ocultas bajo envolturas sensibles, de su verdadera existencia, es decir, de mi existencia filosófica.

Del mismo modo, la *cualidad* superada es igual a *cantidad,* la cantidad superada igual a *medida,* la medida superada igual a *esencia,* la esencia superada igual a *fenómeno* el fenómeno superado igual a *realidad,* la realidad superada igual a *concepto,* el concepto superado igual a *objetividad,* la objetividad superada igual a *idea absoluta,* la idea absoluta superada igual a *naturaleza,* la naturaleza superada igual a *espíritu subjetivo,* el espíritu subjetivo superado igual a espíritu objetivo, *ético,* el espíritu ético superado igual a *arte,* el arte superado igual a *Religión,* la religión superada igual a *saber absoluto.*[84]

---

84. Este es el encadenamiento de conceptos en la *Enciclopedia* de Hegel.

De un lado, este superar es un superar del ser pensado, y así la propiedad privada *pensada* se supera en la *idea* de la moral. Y como el pensamiento imagina ser inmediatamente lo otro que sí mismo, *realidad sensible,* y como, en consecuencia, también su acción vale para él como acción *real sensible,* este superar pensante, que deja intacto su objeto en la realidad, cree haberlo sobrepasado realmente. De otro lado, como el objeto es ahora para él momento de pensamiento, también en su realidad vale para él como confirmación de él mismo, de la autoconciencia, de la abstracción.

(XXX) Por lo tanto, de una parte, la existencia que Hegel *supera* en la Filosofía no es la Religión, el Estado o la Naturaleza *reales,* sino la Religión misma, ya como objeto del saber, la *dogmática,* y así también la *jurisprudencia,* la *ciencia del Estado,* la *ciencia natural.* De una parte, pues, está él en oposición tanto al ser *real* como a la *ciencia* inmediata, no filosófica o al *concepto* no filosófico de este ser. Contradice, por tanto, los conceptos usuales de estas ciencias.

De otra parte el hombre religioso, etc., puede encontrar en Hegel su confirmación final.

Hay que resumir ahora los momentos *positivos* de la dialéctica hegeliana, dentro de la determinación del extrañamiento.

a) El *superar* como movimiento objetivo *que retoma* en sí la enajenación. Es esta la visión, expresada dentro del extrañamiento, de la apropiación de la esencia objetiva mediante la superación de su extrañamiento, la visión extrañada de la *objetivación real* del hombre, de la apropiación real de su esencia objetiva mediante la aniquilación de la determinación *extrañada* del mundo objetivo, mediante su superación en su existencia extrañada. Del mismo modo que el ateísmo, en cuanto superación de Dios, es el devenir del humanismo teórico, el comunismo, en cuanto superación de la propiedad privada, es la reivindicación de la vida humana real como propiedad de sí misma, es el devenir del humanismo práctico, o, dicho de otra forma, el ateísmo es el humanismo conciliado consigo mismo mediante la superación de la Religión; el comunismo es el humanismo conciliado consigo mismo mediante la superación de

la propiedad privada. Sólo mediante la superación de esta mediación (que es, sin embargo, un presupuesto necesario) se llega al humanismo que comienza positivamente a partir de sí mismo, al humanismo *positivo.*

Pero ateísmo y comunismo no son ninguna huida, ninguna abstracción, ninguna pérdida del mundo objetivo engendrado por el hombre, de sus fuerzas esenciales nacidas para la objetividad; no son una indigencia que retorna a la simplicidad antinatural, no desarrollada. Son, por el contrario, por primera vez, el devenir real, la realización, hecha real para el hombre, de su esencia, y de su esencia como algo real.

Hegel capta, pues, al captar el sentido *positivo* de la negación referida a sí misma (aunque de nuevo lo haga en forma extrañada), el autoextrañamiento, la enajenación esencial, la desobjetivación y desrealización del hombre, como un ganarse a sí mismo, como manifestación esencial, como objetivación, como realización. En resumen, aprehende (dentro de la abstracción) el trabajo como *acto autogenerador* del hombre, el comportarse consigo mismo como con un ser extraño, y su manifestarse como un ser extraño, como *conciencia genérica* y *vida genérica* en devenir.

b) En Hegel (a pesar del absurdo ya señalado, o más bien a consecuencia de él) este acto aparece, sin embargo, en primer lugar, como acto *puramente formal* porque abstracto, porque el ser humano mismo sólo tiene valor como *ser abstracto, pensante,* como autoconciencia; en segundo lugar, como la aprehensión es *formal* y *abstracta,* la superación de la enajenación se convierte en una confirmación de la enajenación o, dicho de otra forma, para Hegel ese movimiento de *autogeneración,* de *autobjetivación como autoenajenación* y *autoextrañamiento* es la *manifestación absoluta de la vida humana* y por eso la definitiva, la que constituye su propia meta y se satisface en sí, la que toca a su esencia.

Este movimiento, en su forma abstracta (XXXI), como dialéctica, pasa así por la *vida verdaderamente humana,* pero como esta verdadera vida humana es una abstracción, un extrañamiento de la vida humana, ella es considerada como *proceso divino,* como el

proceso divino del hombre; un proceso que recorre la esencia misma del hombre distinta de él, abstracta, pura, absoluta.

En tercer lugar: Este proceso ha de tener un portador, un sujeto; pero el sujeto sólo aparece en cuanto resultado; este resultado, el sujeto que se conoce como autoconciencia absoluta es, por tanto, el *Dios*, el *espíritu absoluto*, la *idea que se conoce y se manifiesta*. El hombre real y la naturaleza real se convierten simplemente en predicados, en símbolos de este irreal hombre escondido y de esta naturaleza irreal. Sujeto y predicado tienen, así, el uno con el otro, una relación de inversión absoluta;[85] *sujeto-objeto místico* o *subjetividad que transciende del objeto*, el *sujeto absoluto* como un *proceso*, como *sujeto* que se enajena y vuelve a sí de la enajenación, pero que, al mismo tiempo, la retoma en sí; el sujeto como este proceso; el puro, *incesante* girar dentro de sí.

Primero. Concepción *formal* y *abstracta* del acto de autogeneración o autoobjetivación del hombre.

El objeto extrañado, la realidad esencial extrañada del hombre no son nada más (puesto que Hegel identifica hombre y autoconciencia) que *conciencia*, simplemente la idea del extrañamiento, su expresión *abstracta* y por ello irreal y carente de contenido, la *negación*. Igualmente, la superación de la enajenación, no es, por tanto, nada más que una superación abstracta y carente de contenido de esa vacía abstracción, *la negación de la negación*. La actividad plena de contenido, viva, sensible y concreta de la autoobjetivación se convierte, así, en su pura abstracción en la *negatividad absoluta;* una abstracción que, a su vez, es fijada como tal y pensada como una actividad independiente, como la actividad por antonomasia. Como esta llamada negatividad no es otra cosa que la forma *abstracta, carente de contenido* de aquel acto vivo, real, su contenido sólo puede ser un contenido *formal*, generado por la abstracción de todo contenido. Se trata, pues, de las *formas* generales y abs-

---

85. Feuerbach, *Tesis provisionales*, párrafo 5: "En Hegel el *pensamiento* es el *ser;* el *pensamiento* es el *sujeto*, el *ser* el *predicado*. La lógica es el pensamiento en el elemento del pensamiento, o el pensamiento que se piensa a sí mismo, el pensamiento no *sujeto sin predicado* o el pensamiento que es a la vez sujeto y *su propio predicado*".

tractas *de la abstracción,* propias de todo contenido y, en consecuencia, indiferentes respecto de cualquier contenido y válidas para cualesquiera de ellos; son las formas del pensar, las categorías lógicas desgarradas del espíritu *real* y de la *real* naturaleza. (Más adelante desarrollaremos el contenido *lógico* de la negatividad absoluta).

Lo positivo, lo que Hegel ha aportado aquí (en su lógica especulativa) es que al ser los *conceptos determinados,* las *formas fijas* y generales *del pensar,* en su independencia frente a la naturaleza y el espíritu, un resultado necesario del extrañamiento universal del ser humano y, por lo tanto, del pensamiento humano, Hegel las ha expuesto y resumido como momentos del proceso de abstracción. Por ejemplo, el ser superado es esencia, la esencia superada concepto, el concepto superado... idea absoluta. ¿Pero qué es la idea absoluta? Ella se supera, a su vez, a sí misma si no quiere recorrer de nuevo y desde el principio todo el acto de la abstracción y no quiere contentarse con ser una totalidad de abstracciones o la abstracción que se aprehende a sí misma. Pero la abstracción que se aprehende como abstracción se conoce como nada; tiene que abandonarse a sí misma, a la abstracción, y llega así junto a un ser que es justamente su contrario, junto a la *naturaleza.* La lógica toda es, pues, la prueba de que el pensamiento abstracto no es nada para sí, de que la idea absoluta de por sí no es nada, que únicamente la *naturaleza* es algo.

(XXXII) La idea absoluta, la idea *abstracta* que "*considerada* en su unidad consigo es *contemplación*" (Hegel, *Enciclopedia,* 3ª ed., pp. 222), que "en la absoluta verdad de sí misma *se resuelve* a *dejar salir* libremente de sí el momento de su particularidad o de la primera determinación y ser-otro, la *idea inmediata* como reflejo suyo; que se resuelve a *hacerse salir de sí misma como Naturaleza*" (1. c.), toda esta idea que se comporta de forma tan extraña y barroca y ha ocasionado a los hegelianos increíbles dolores de cabeza, no es, a fin de cuentas, sino la *abstracción,* es decir, el pensador abstracto. Es la abstracción que, aleccionada por la experiencia e ilustrada sobre su verdad, se resuelve, bajo ciertas condiciones (falsas y todavía también abstractas), a *abandonarse* y a poner su

ser-otro, lo particular, lo determinado, en lugar de su ser-junto-a-sí, de su no ser, de su generalidad y su indeterminación. Se resuelve a *dejar salir libremente fuera de sí la Naturaleza,* que escondía en sí sólo como abstracción, como cosa de pensamiento. Es decir, se resuelve a abandonar la abstracción y a contemplar por fin la naturaleza *liberada* de ella. La idea abstracta, que se convierte inmediatamente en *contemplación,* no es en realidad otra cosa que el pensamiento abstracto que renuncia a sí mismo y se resuelve a la *contemplación.* Todo este tránsito de la *Lógica* a la *Filosofía de la Naturaleza* no es sino el tránsito (de tan difícil realización para el pensador abstracto, que por eso lo describe en forma tan extravagante) de la *abstracción* a la *contemplación.* El sentido *místico* que lleva al filósofo del pensar abstracto al contemplar es el *aburrimiento,* la nostalgia de un contenido.

(El hombre extrañado de sí mismo es también el pensador extrañado de su *esencia,* es decir, de la esencia natural y humana. Sus pensamientos son, por ello, espíritus que viven fuera de la Naturaleza y del hombre. En su *Lógica,* Hegel ha encerrado juntos todos estos espíritus y ha comprendido a cada uno de ellos, en primer lugar, como negación, es decir, como *enajenación* del pensar *humano,* después como negación de la negación, es decir, como superación de esta enajenación, como *verdadera* exteriorización del pensar humano; pero, presa ella misma aun en el extrañamiento, esta negación de la negación es, en parte, la restauración de estos espíritus en el extrañamiento, en parte la fijación en el último acto, el relacionarse-consigo-mismos en la enajenación como existencia verdadera de estos espíritus. [Es decir, Hegel coloca en lugar de aquella abstracción fija el acto de la abstracción que gira en torno a sí mismo; con esto tiene ya el mérito de haber mostrado la fuente de todos estos conceptos impertinentes, que de acuerdo con el momento de su origen pertenecen a distintas filosofías; de haberlos reunidos y de haber creado como objeto de la crítica, en lugar de una abstracción determinada, la abstracción consumada en toda su extensión. (Más tarde veremos por qué Hegel separa el pensamiento del *sujeto;* desde ahora está ya claro, sin embargo, que cuando el hombre no es, tampoco su exteriorización vital pue-

de ser humana y, por tanto, tampoco podía concebirse el pensamiento como exteriorización esencial del hombre como un sujeto humano y natural, con oídos, ojos, etc., que vive en la sociedad, en el mundo y en la naturaleza),[86] en parte, y en la medida en que esta abstracción se comprende a sí misma y se aburre infinitamente de sí misma, el abandono del pensamiento abstracto que se mueve sólo en el pensamiento y no tiene ni ojos, ni dientes, ni orejas, ni nada, aparece en Hegel como la decisión de reconocer a la *naturaleza* como esencia y dedicarse a la contemplación].

(XXXIII). Pero también la *Naturaleza* tomada en abstracto, para sí, fijada en la separación respecto del hombre, no es *nada* para el hombre. Es fácil entender que el pensador abstracto que se ha decidido a la contemplación la contempla abstractamente. Como la naturaleza yacía encerrada por el pensador en la figura, para él mismo escondida y misteriosa, de idea absoluta, de cosa pensada, cuando la ha puesto en libertad sólo ha liberado verdaderamente de sí esta *naturaleza abstracta* (pero ahora con el significado de que ella es el ser-otro del pensamiento, la naturaleza real, contemplada, distinta del pensamiento), sólo ha liberado la naturaleza en cuanto cosa *pensada*. O para hablar un lenguaje humano, el pensador abstracto, en su contemplación de la naturaleza, aprende que los seres que él creía crear de la nada, de la pura abstracción, de la divina dialéctica, como productos puros del trabajo del pensamiento que se mece en sí mismo y no se asoma jamás a la realidad, no son otra cosa que *abstracciones* de *determinaciones naturales*. La naturaleza toda le repite, pues, en forma exterior, sensible, las abstracciones lógicas. El *analiza* de nuevo unas y otras abstracciones. Su contemplación de la naturaleza es, pues, únicamente el acto confirmatorio de su abstracción de la contemplación de la naturaleza, el acto genético, conscientemente repetido por él, de su abstracción. Así es, por ejemplo: el tiempo igual a la negatividad que se relaciona consigo misma (pág. 238 l.c.).[87] Al deve-

---

86. Este párrafo, encerrado por Marx en los *Manuscritos* entre llaves, en la forma que reproducimos, debería constituir verosímilmente una nota fuera del texto.

87. Marx se refiere al siguiente párrafo: "La negatividad que se relaciona con el espacio como punto y en él desarrolla sus determinaciones como línea y superficie, es, sin embargo, en la esfera del ser exterior a sí, igualmente para sí, poniendo

nir superado como existencia corresponde —en forma natural— el movimiento superado como materia. La luz es la forma *natural* de la *reflexión en sí.* El cuerpo como *Luna* y *cometa* es la forma *natural* de la *oposición* que, según la Lógica, es, de una parte, lo *positivo que descansa sobre sí mismo,* de la otra, lo *negativo* que descansa sobre sí mismo. La tierra es la forma *natural* del *fundamento* lógico, como unidad negativa de los opuestos, etc.

La *Naturaleza como Naturaleza,* es decir, en cuanto se distingue aun sensiblemente de aquel sentido secreto oculto en ella, la naturaleza separada, distinta de estas abstracciones, es *nada,* una *nada que se confirma como nada, carece de sentido* o tiene sólo el sentido de una exterioridad que ha sido superada.

> "En el punto de vista teleológico-finito se encuentra el justo supuesto de que la Naturaleza no tiene en sí misma el fin absoluto" (pág. 225).[88]
>
> Su fin es la confirmación de la abstracción. "La Naturaleza se ha revelado como la idea en la *forma* del *ser otro.* Puesto que la *idea* es, así, lo negativo de sí misma o *exterior a sí misma,* la naturaleza no es exterior sólo frente a esta idea, sino que la *exterioridad* constituye la determinación en la cual ella es en cuanto naturaleza" (pág. 227).[89]

No hay que entender aquí la *exterioridad* como *sensorialidad que se exterioriza,* abierta a la luz y al hombre sensible. Esta exterioridad hay que tomarla aquí en el sentido de la enajenación, de una falta, de una imperfección que no debía ser. Pues lo verdadero es siempre la idea. La naturaleza es únicamente la *forma* de su *ser-otro.* Y comoquiera que el pensamiento abstracto es la esencia, lo que le es exterior es, de acuerdo con su esencia, simplemente un *exterior.* El pensador abstracto reconoce, al mismo tiempo, que la esencia de la Naturaleza es la *sensorialidad,* la *exterioridad* en oposición al pensamiento que se mece *en sí mismo.* Pero, simultánea-

---

allí, no obstante, como en la esfera del ser exterior a sí, sus determinaciones y apareciendo así como indiferente frente a la tranquila sucesión" (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften,* párrafo 254).

88. *Id.,* párrafo 245.

89. *Ibid.,* párrafo 247.

mente, expresa esta oposición de tal forma que esta ***exterioridad de la naturaleza***, su *oposición* al pensamiento, es su ***defecto***; que en la medida en que la naturaleza se distingue de la abstracción es una esencia defectuosa (XXXIV). Una esencia que es defectuosa no sólo para mí, ante mis ojos, una esencia que es defectuosa en sí misma, que tiene fuera de sí algo de lo que ella carece. Es decir, su esencia es algo otro que ella misma. La naturaleza, por tanto, para el pensador abstracto tiene que superarse a sí misma, pues ya ha sido puesta por él como una esencia potencialmente *superada*.

> "El espíritu tiene *para nosotros*, como *presupuesto*, la *naturaleza* de la cual es la *verdad* y, por ello, lo *absoluto primero*. En esta verdad ha *desaparecido* la naturaleza y el Espíritu se ha revelado como la Idea llegada a su ser-para-sí, de la cual es el *concepto* tanto *objeto* como *sujeto*. Esta identidad es *absoluta negatividad*, porque en la naturaleza tiene el concepto su plena objetividad exterior, pero esta enajenación suya ha sido superada y el concepto se ha hecho en ella idéntico consigo mismo. Así él es esta identidad sólo como retorno de la naturaleza" (pág. 392).[90]
>
> "La *revelación*, que como idea *abstracta* es tránsito inmediato, *devenir* de la naturaleza, es, como revelación del espíritu, que es libre, *establecimiento* de la naturaleza como mundo *suyo*; un establecimiento que como reflexión es al mismo tiempo *presuposición* del mundo como naturaleza independiente. La revelación en el concepto es creación de la naturaleza como ser del espíritu, en la cual él se da la *afirmación* y *verdad* de su *libertad*... "*Lo absoluto es el espíritu*; esta es la definición suprema de lo Absoluto".[91]

90. *Ibid.*, párrafo 381.
91. *Ibid.*, párrafo 384.

La Ideología Alemana

Marx y Engels comenzaron la redacción de La Ideología Alemana *en Bruselas, a la vuelta del viaje que juntos realizaron por Inglaterra en el verano de 1845. El manuscrito debió quedar terminado a comienzos del verano siguiente, pues ya en una carta a Leske, fechada el 31 de julio de 1846, se queja Marx de que los editores (J. Meyer y R. Rempel) alemanes a quienes había enviado el manuscrito de la segunda parte, manifiestan ahora que no pueden encargarse de la publicación por otros compromisos adquiridos con anterioridad. La publicación encontraba, al parecer, obstáculos mayores que los de la simple acumulación de trabajo en la editorial. Refiriéndose a ello, Marx dice, en una carta dirigida a P. W. Annenkoff (28-XII-1846), lo siguiente: "Vous ne croirez jamais, quelles difficultés une telle publication rencontre en Allemagne, d'une part de la police, d'autre part de toutes les tendances que j'attaque. Et quant à notre propre parti, il est non seulement pauvre, mais une grande fraction du parti communiste allemand m'en veut parce que je m'oppose à ses utopies et à ses declamations".*

La obra, retirada por los correligionarios de Marx de manos de los editores, no fue publicada en vida de éste, salvo por lo que toca a su última parte, la dirigida contra Karl Grün, que apareció en 1847 en el Westphalisches Dampfboot. *La imposibilidad de la publicación no parece haber preocupado mucho a su principal autor, el cual se refiere a ella en el famoso Prólogo a la* Introducción a la Crítica de la Economía Política, *en los términos siguientes: "Cuando Engels vino también a establecerse en Bruselas, en la primavera de 1845, decidimos elaborar en común la oposición de nuestra actitud frente a la actitud ideológica de la Filosofía alemana y, de hecho, ajustar cuentas con nuestros antiguos principios filosóficos. El propósito se llevó a cabo en forma de una crítica de la Filosofía posthegeliana. El manuscrito, dos gruesos volúmenes en octavo, había llegado ya hacía mucho tiempo a su destino en Westfalia cuando recibimos la noticia de que un cambio en las circunstan-*

cias impedía su publicación. Abandonamos el manuscrito a la roedora crítica de los ratones de tanta mejor voluntad cuanto que habíamos logrado ya el fin principal: el comprendernos nosotros mismos".

Engels reproduce las anteriores líneas en el Prólogo a su Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana, *añadiendo: "Antes de enviar estas líneas a la imprenta, he rescatado y revisado el viejo manuscrito de 1845-46. La sección sobre Feuerbach no está conclusa. La parte acabada consta de una exposición de la concepción materialista de la Historia que sólo prueba lo incompletos que nuestros conocimientos de la historia económica eran todavía. La crítica misma de la doctrina feuerbachiana falta allí. Era, pues, inutilizable para la finalidad actual.*

La Ideología Alemana *se publicó por primera vez de manera completa en el tomo 5 de la Sección Primera de la* Marx-Engels Gesamtausgabe, *en 1932. Existen varias traducciones castellanas, de las cuales la mejor es, con gran diferencia, la de Wenceslao Roces (Ediciones Pueblos Unidos, Montevideo, 1959), que hemos utilizado como base para nuestra propia traducción, hecha a partir de la edición alemana antes mencionada.*

I. FEUERBACH

II. A) LA IDEOLOGIA EN GENERAL Y LA IDEOLOGIA ALEMANA EN PARTICULAR

Las premisas de las que partimos no son arbitrarias, no son dogmas, son premisas reales de las que sólo en la imaginación es posible prescindir. Son los individuos reales, su acción y sus condiciones reales de vida, tanto aquellas con las que se han encontrado como las engendradas por su propia acción. Estas premisas son susceptibles, por lo tanto, de ser comprobadas por vía empírica.

La primera premisa de toda Historia humana es, naturalmente, la existencia de individuos humanos vivientes. El primer supuesto de hecho constatable es, por tanto, la organización corporal de estos individuos y la relación que de ella dimana con el resto de la naturaleza. Naturalmente no podemos entrar aquí a examinar ni la contextura física de los hombres mismos ni las condiciones naturales con que los hombres se encuentran, las geológicas, las orográficas e hidrográficas, las climáticas y las de cualquier otro tipo. Toda historiografía tiene que partir necesariamente de estos fundamentos naturales y de las modificaciones que experimentan en el curso de la Historia por la acción de los hombres.

Puede distinguirse a los hombres de los animales por la conciencia, por la Religión o por lo que se quiera, pero los hombres mismos comienzan a diferenciarse de los animales en el momento en que comienzan a *producir* sus medios de vida, cuestión que se halla condicionada por su organización corporal. Al producir sus medios de vida, los hombres producen indirectamente su propia vida material.

El modo cómo los hombres producen sus medios de vida depende, ante todo, de la contextura misma de los medios de vida con que se encuentran y que tratan de reproducir. Este modo de

producción no debe considerarse solamente en cuanto que es la reproducción de la existencia física de los individuos. Es ya, más bien, un determinado modo de la actividad de estos individuos, un determinado modo de manifestar su vida, un determinado *modo de vida.* Los individuos son tal y como se manifiestan en su vida. Lo que son coincide con lo que producen, tanto con el objeto de la producción como con el modo de la misma. Lo que los individuos son es cosa que depende de las condiciones materiales de su producción.

Esta producción sólo aparece al *multiplicarse* la *población* y presupone, a su vez, un *tráfico* entre los individuos. La forma de este tráfico se halla condicionada a su vez por la producción.

Las relaciones entre las distintas naciones dependen de la extensión en que cada una de ellas haya desarrollado sus fuerzas productivas, la división del trabajo y el tráfico interior. Esta afirmación es generalmente aceptada. Pero no sólo las relaciones entre una nación y otra, sino también la estructuración interna de cada nación depende del grado de desarrollo de su producción y de su tráfico interior y exterior. El índice más patente del grado de desarrollo de las fuerzas productivas de una nación es el grado de desarrollo de la división del trabajo en ella. Toda nueva fuerza productiva, en la medida en que no se trata de una simple extensión de las fuerzas productivas ya conocidas con anterioridad (por ejemplo, roturación de nuevas tierras), trae como consecuencia un nuevo desarrollo de la división del trabajo.

La división del trabajo dentro de una nación trae consigo, ante todo, la separación del trabajo industrial y comercial frente al trabajo agrícola y, con ello, la separación de la *ciudad* y el *campo* y la contradicción de intereses entre una y otro. Su ulterior desarrollo conduce a la separación del trabajo industrial y el comercial. Al mismo tiempo, merced a la división del trabajo dentro de estas diferentes ramas, se desarrollan a su vez diversos sectores entre los individuos que cooperan en determinados trabajos. La posición que ocupan recíprocamente estos diferentes sectores está condicionada por el modo de explotar el trabajo agrícola, industrial

y comercial (patriarcalismo, esclavitud, estamentos, clases). Las mismas relaciones se muestran, al desarrollarse el tráfico, entre las diferentes naciones.

Las diferentes fases de la división del trabajo son otras tantas formas distintas de la propiedad; es decir, cada fase de la división del trabajo determina también las relaciones de los individuos entre sí, en lo que toca a la materia, el instrumento y el producto del trabajo...

El hecho de la conquista parece contradecir esta concepción de la Historia. Hasta ahora se ha hecho de la violencia, de la guerra, el saqueo, el asesinato para robar, etc., la fuerza propulsora de la Historia. Aquí sólo podemos limitarnos a los puntos capitales y tomar, por lo tanto, sólo el ejemplo palmario de la destrucción de una vieja civilización por un pueblo bárbaro y, a consecuencia de ello, la creación de una nueva estructura de la sociedad volviendo a comenzar desde el principio (Roma y los bárbaros, el feudalismo y las Galias, el Imperio Romano de Oriente y los turcos). Para el pueblo bárbaro conquistador, la guerra sigue siendo, como más arriba apuntábamos, una forma normal de tráfico, tanto más celosamente explotada cuanto que se crea, mediante el incremento de población, dentro del tosco medio de producción tradicional (único posible para él), la necesidad de nuevos medios de producción. En Italia, por el contrario, en virtud de la concentración de la propiedad territorial (determinada, además de por la compra de tierras y el endeudamiento, por la herencia, ya que a consecuencia de la gran ociosidad y de las escasez de matrimonios los viejos linajes iban extinguiéndose poco a poco y sus bienes quedaban reunidos en pocas manos) y de la transformación de los terrenos de labor en terrenos de pastos (provocada, aparte de por las causas económicas normales, todavía vigentes en la actualidad, por la importación de cereales robados y arrancados en concepto de tributos y de la consiguiente escasez de consumidores para el grano de Italia), casi desapareció la población libre y los mismos esclavos se extinguían y tenían que ser constantemente reemplazados por otros nuevos. La esclavitud seguía siendo la base de toda la producción. Los plebeyos, que ocupaban una posición interme-

dia entre los libres y los esclavos, no pasaron nunca de ser otra cosa que una especie de *lumpenproletariado.* Por otra parte, y en general, Roma no fue nunca más que una ciudad que mantenía con las provincias una relación casi exclusivamente política, la cual, como es natural, podía verse rota o quebrantada de nuevo por acontecimientos de orden político...

El hecho es, pues, el siguiente: determinados individuos, que son productores de un determinado modo, entran en estas relaciones sociales y políticas determinadas. La observación empírica tiene que poner de relieve en cada caso concreto, empíricamente, sin mistificación ni especulación alguna, la conexión existente entre la estructuración social y política y la producción. La estructura social y el Estado brotan constantemente del proceso de vida de determinados individuos; pero de estos individuos, no como pueden presentarse ante la imaginación propia o ajena, sino tal y como *realmente* son; es decir, tal y como actúan y como producen materialmente, es decir, tal y como actúan bajo determinados límites, premisas y condiciones materiales e independientes de su voluntad.

La producción de las ideas y representaciones de la conciencia está al principio directamente entrelazada con la actividad material y el tráfico material de los hombres, como el lenguaje de la vida real. Las representaciones, los pensamientos, el comercio espiritual de los hombres, se presentan todavía aquí como emanación directa de su comportamiento material. Lo mismo vale decir de la producción espiritual de un pueblo tal y como se manifiesta en el lenguaje de la política, de las leyes, de la moral, de la Religión, de la metafísica, etc. Los hombres son los productores de sus representaciones, de sus ideas, etc., pero los hombres reales y actuantes. tal y como se hallan condicionados por un determinado desarrollo de las fuerzas productivas y por el intercambio a él correspondiente, hasta llegar a sus formas más amplias. La conciencia no puede nunca ser otra cosa que el ser consciente, y el ser de los hombres es su proceso vital real. Si en toda ideología los hombres y sus relaciones aparecen invertidos, como en una cámara oscura, este fenómeno responde igualmente a su proceso histórico vital, del

mismo modo que la inversión de los objetos sobre la retina corresponde a su proceso de vida inmediatamente físico.

De manera totalmente contraria a la propia de la Filosofía alemana, que desciende del cielo a la tierra, aquí se asciende de la tierra al cielo. Es decir, no se parte de lo que los hombres dicen, se representan o se imaginan, ni tampoco del hombre predicado, pensado, representado o imaginado, para llegar, arrancando de aquí, al hombre corpóreo; se parte del hombre que realmente actúa y, arrancando de su proceso vital, real, se expone también el desarrollo de los reflejos ideológicos y de los ecos de este proceso vital. También las formaciones nebulosas que se condensan en el cerebro de los hombres son sublimaciones necesarias de su proceso vital material, empíricamente comprobable y sujeto a premisas materiales. La moral, la Religión, la Metafísica y cualquier otra ideología, con las formas de conciencia que a ella corresponden, pierden así la apariencia de su propia sustantividad. No tiene historia ni desarrollo propios, sino que los hombres que desarrollan su producción material y su intercambio material cambian también, al cambiar esta realidad, su pensamiento y los productos de su pensamiento. No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia. Desde el primer punto de vista se parte de la conciencia como del individuo viviente; desde el segundo, el correspondiente a la vida real, se parte del mismo individuo real y viviente y se considera la conciencia solamente como *su* conciencia.

Y este modo de considerar las cosas no es arbitrario. Parte de premisas reales y no las pierde de vista ni por un momento. Sus premisas son los hombres, no en cualquier delimitación o fijación fantástica, sino en su proceso de desarrollo real y empíricamente constatable, bajo la acción de determinadas condiciones. Tan pronto como se expone este proceso vital activo, la Historia deja de ser una colección de hechos muertos, como en los empiristas todavía abstractos, o una acción imaginaria de sujetos imaginarios, como en los idealistas.

Allí donde termina la especulación, en la vida real, comienza también la ciencia real y positiva, la exposición de la acción prác-

tica, del proceso práctico de desarrollo de los hombres. Ahí terminan las frases sobre la conciencia y son sustituidas por el saber real. La Filosofía independiente pierde, con la exposición de la realidad, el medio en el que puede existir. En su lugar puede aparecer, a lo sumo, un compendio de los resultados más generales extraídos de la consideración del desarrollo histórico de los hombres. Estas abstracciones no tienen por sí mismas, separadas de la Historia real, valor alguno. Sólo pueden servir para facilitar la ordenación del material histórico, para indicar el orden de sucesión de sus diferentes estratos. Pero ellos no ofrecen en modo alguno, como la Filosofía, una receta o un patrón con arreglo al cual puedan aderezarse las épocas históricas. Por el contrario, la dificultad comienza justamente allí donde se aborda la consideración y ordenación del material, sea el de una época pasada o el del presente, la exposición real de las cosas. La eliminación de estas dificultades hállase condicionada por premisas que en modo alguno pueden exponerse aquí, sino que derivan siempre del estudio del proceso vital real y de la acción de los individuos en cada época. Destacaremos aquí algunas de estas abstracciones que usamos frente a la ideología, ilustrándolas con algunos ejemplos históricos.

1) *Historia*

Tratándose de los alemanes, carentes de toda premisa, debemos comenzar señalando la primera premisa de toda existencia humana y también, por tanto, de toda historia, es decir, la premisa de que los hombres han de hallarse en situación de poder vivir para poder "hacer historia". Ahora bien, para vivir hace falta comer, beber, alojarse bajo un techo, vestirse y algunas cosas más. El primer hecho histórico es, por consiguiente, la producción de los medios para la satisfacción de estas necesidades, es decir, la producción de la vida material misma, y no cabe duda de que es éste un hecho histórico, una condición fundamental de toda historia que lo mismo hoy que hace miles de años, necesita cumplirse día a día y hora por hora, simplemente para mantener vivos a los hombres. Aun cuando la vida de los sentidos se reduzca al mínimo, a lo más elemental, como en San Bruno, presupondrá siempre necesariamente

la actividad de la producción. Por consiguiente, lo primero, en toda concepción histórica, es observar este hecho fundamental en toda su significación y en todo su alcance y colocarlo en el lugar que le corresponde. Como se sabe esto no lo han hecho los alemanes jamás, razón por la cual nunca han tenido una base *terrenal* para la Historia ni, consiguientemente, un solo historiador. Los franceses y los ingleses, aun cuando concibieron de un modo extraordinariamente superficial el entronque de este hecho con la llamada historia, sobre todo mientras fueron prisioneros de la ideología política, han hecho, sin embargo, los primeros intentos encaminados a dar a la historiografía una base material, al escribir antes que nada historias de la sociedad civil, del comercio y de la industria.

Lo segundo es que la primera necesidad satisfecha, la acción de satisfacerla y el instrumento ganado para la satisfacción conducen a nuevas necesidades y esta creación de necesidades nuevas constituye el primer hecho histórico. Y ello demuestra inmediatamente de quién es hija espiritual la gran sabiduría histórica de los alemanes, que allí en donde les falta el material positivo y no se trata de necedades teológicas, políticas ni literarias, no nos ofrecen ninguna clase de historia, sino simplemente los "tiempos prehistóricos", sin detenerse a explicarnos cómo se pasa de este absurdo de la "prehistoria" a la historia en sentido propio, aunque por otra parte, en sus especulaciones históricas se lanzan con especial fruición a esta "prehistoria" porque en ese terreno creen hallarse a salvo de la ingerencia de los "toscos hechos" y, al mismo tiempo, porque aquí pueden dar rienda suelta a sus impulsos especulativos y proponer y echar por tierra miles de hipótesis.

El tercer factor que aquí igualmente interviene de antemano en el desarrollo histórico es el de que los hombres, que renuevan diariamente su propia vida, comienzan al mismo tiempo a crear a otros hombres, a reproducirse: es la relación entre hombre y mujer, entre padres e hijos, la *familia.* Esta familia, que al principio constituye la única relación social, más tarde, cuando las necesidades, al multiplicarse, crean nuevas relaciones sociales, y el mayor número de hombres crea nuevas necesidades, pasa a ser (salvo en Alemania) una relación subordinada y tiene, por tanto, que tratarse

y desarrollarse con arreglo a los datos empíricos existentes, y no ajustándose al "concepto de la familia" misma, como se suele hacer en Alemania.[1]

Por lo demás, estos tres aspectos de la actividad social no deben considerarse como tres fases distintas, sino sencillamente como eso, como tres aspectos o, para hacerse entender de los alemanes, como tres "momentos" que han existido simultáneamente desde el principio de la historia y desde el primer hombre y que todavía hoy siguen rigiendo en la historia.

La producción de la vida, tanto de la propia en el trabajo, como de la ajena en la procreación, se manifiesta inmediatamente como una doble relación —de una parte, como una relación natural, y de otra como una relación social—; social, en el sentido de que por ella se entiende la cooperación de diversos individuos, cualesquiera que sean sus condiciones, de cualquier modo y para cualquier fin. De donde se desprende que un determinado modo de producción o una determinada fase industrial va siempre unida con determinado modo de cooperación o una determinada fase social y que este modo de cooperación es, a su vez, una "fuerza productiva", que la suma de las fuerzas productivas accesibles al hombre condiciona el estado social y que, por tanto, la "historia de la

---

1. Construcción de viviendas. Es evidente que entre los salvajes cada familia tiene su propia cabaña o cueva, como entre los nómadas cada familia tiene su tienda separada. Esta economía doméstica separada se hace aún más necesaria mediante el desarrollo ulterior de la propiedad privada. Entre los pueblos agricultores, la economía doméstica común es tan imposible como el cultivo común. Un gran progreso fue la construcción de ciudades. En todas las épocas anteriores, la superación de la economía separada, que es inseparable de la superación de la propiedad privada, era imposible porque no existían las condiciones materiales para ello. La instalación de una economía doméstica común presupone el desarrollo de la maquinaria, del aprovechamiento de las energías naturales y de otras muchas fuerzas productivas; por ejemplo: de las conducciones de agua, de la iluminación por gas, de la calefacción por vapor, etc., y la superación [de la separación] de la ciudad y el campo. Sin estas condiciones la misma economía comunitaria no sería, a su vez, una nueva fuerza productiva, carecería de toda base material, descansaría sobre un fundamento puramente teórico, es decir, sería una simple quimera y conduciría solamente a una economía de claustro. Lo que era imposible se muestra en el agrupamiento en ciudades y en la construcción de edificios comunes para finalidades específicas y aisladas (prisiones, cuarteles). Que la superación de la economía separada es inseparable de la superación de la familia es algo que se comprende por sí mismo (nota de Marx).

humanidad" debe estudiarse y elaborarse siempre en conexión con la historia de la industria y del intercambio.

Pero es, asimismo, evidente que en Alemania no se puede escribir este tipo de historia, ya que a los alemanes les falta para ello, no sólo la capacidad de concepción y el material necesario, sino también la "certeza sensible", y que de aquel lado del Rhin no se puede tener experiencia alguna de estas cosas, por la sencilla razón de que allí no ocurre ya historia alguna. Se manifiesta, por tanto, ya de antemano, una conexión materialista de los hombres entre sí, que está condicionada por las necesidades y el modo de producción y es tan vieja como los hombres mismos; conexión que adopta constantemente nuevas formas y ofrece, por consiguiente, una "historia", aunque no exista ningún absurdo político o religioso que mantenga, además, unidos a los hombres.

Solamente ahora, después de haber considerado ya cuatro momentos, cuatro aspectos de las relaciones históricas, originarias, encontramos que el hombre tiene también "conciencia".[2] Pero tampoco ésta existe de antemano como conciencia "pura". El "espíritu" tiene de antemano sobre sí la maldición de estar "preñado" de materia, que aquí se manifiesta bajo la forma de capas de aire en movimiento, de sonidos, en una palabra, bajo la forma del lenguaje. El lenguaje es tan viejo como la conciencia: el lenguaje *es* la conciencia práctica, la conciencia real, que existe también para los otros hombres y que, por tanto, existe también para mí mismo; y el lenguaje sólo nace, como la conciencia, de la necesidad, de los apremios del intercambio con otros hombres. Donde existe una relación, existe para mí, pues el animal no se *"comporta"* ante nada ni, en general, se comporta de modo alguno. Para el animal, su relación con otros no existe como relación. La conciencia, por tanto, es, ya de antemano, un producto social, y lo sigue siendo mientras existan seres humanos. La conciencia es, ante todo, naturalmente, conciencia del entorno sensible *inmediato* y conciencia de los nexos limitados con otras personas y cosas, fuera del individuo que

2. A esta altura del *Manuscrito,* Marx escribió al margen lo siguiente: Los hombres tienen historia porque tienen que *producir* su vida, y tienen que hacerlo, además, de modo *determinado*: esto viene impuesto por su organización física; otro tanto ocurre con su conciencia (nota de la edic. alemana).

se está haciendo consciente de sí; es, al mismo tiempo, conciencia de la naturaleza, que al principio se enfrenta al hombre como un poder absolutamente extraño, omnipotente e inexpugnable, ante el que los hombres se comportan de un modo puramente animal y por el que se dejan amedrentar como ganado; es, por tanto, una conciencia puramente animal de la naturaleza (Religión natural).

A primera vista se ve que esta religión natural o este determinado comportamiento hacia la naturaleza está determinado por la forma social, y viceversa. En este caso, como en todos, la identidad entre la naturaleza y el hombre se manifiesta también de tal modo que el comportamiento limitado de los hombres frente a la naturaleza condiciona el limitado comportamiento de unos hombres para con otros, y éste, a su vez, su comportamiento limitado hacia la naturaleza, precisamente porque la naturaleza apenas ha sido aun históricamente modificada. Y, de otra parte, la conciencia de la necesidad de entablar relaciones con los individuos circundantes es el comienzo de la conciencia de que el hombre vive, en general, dentro de una sociedad. Este comienzo es tan animal como la propia vida social de esta fase; es simplemente, conciencia gregaria y en este punto el hombre sólo se distingue del carnero porque su conciencia ocupa en él el lugar del instinto o porque el suyo es un instinto consciente. Esta conciencia gregaria o tribal recibe su ulterior desarrollo y perfeccionamiento mediante la acrecentada productividad, el incremento de las necesidades y el aumento de la población, que es lo que sirve de base a los dos anteriores. Con esto se desarrolla la división del trabajo, que originariamente no pasaba de la división del trabajo en el acto sexual y, más tarde, de una división del trabajo producida de modo espontáneo o "natural" por obra de las dotes físicas (por ejemplo, la fuerza corporal), las necesidades, las coincidencias fortuitas, etc., etc. La división del trabajo sólo se convierte en verdadera división a partir del momento en que aparece la división del trabajo físico y el intelectual.[3] Desde este instante, *puede* ya la conciencia imagi-

3. Marx escribió aquí al margen, sin signo de llamada: Primera forma de los ideólogos, los *curas*, coincide (nota de la edic. alemana).

narse realmente que es algo distinto que la conciencia de la práctica existente, que *representa realmente* algo sin representar algo real; desde este instante se halla la conciencia en condiciones de emanciparse del mundo y entregarse a la creación de la teoría "pura", de la teología "pura", de la Filosofía y la moral "puras" etc. Pero aun cuando esta teoría, esta moral, esta teología, esta Filosofía, etc., se hallen en contradicción con las relaciones existentes, esto sólo puede ocurrir porque las relaciones sociales existentes han entrado a su vez en contradicción con la fuerza productiva dominante; cosa que, por lo demás, dentro de un círculo nacional de relaciones, puede suceder también por el hecho de que la contradicción no se dé en el seno de esta órbita nacional, sino entre esta conciencia nacional y la práctica de otras naciones; es decir, entre la conciencia nacional y la conciencia general de una nación.[4] Por lo demás, es de todo punto indiferente lo que la conciencia por sí sola inicie, pues de esta escoria sólo obtendremos un resultado, a saber, que estos tres momentos, la fuerza de producción, la situación social y la conciencia, pueden y tienen que entrar en contradicción entre sí, ya que, con la *división del trabajo* se ha dado la posibilidad, más aún, la realidad de que la actividad espiritual y material, el disfrute y el trabajo, la producción y el consumo, correspondan a diferentes individuos, y la posibilidad de que no caigan en contradicción reside solamente en que vuelva a abandonarse la división del trabajo. Por lo demás, es fácil comprender que los "espectros", los "nexos", los "seres superiores", los "conceptos", los "reparos", no son más que la expresión espiritual idealista, la representación imaginaria del individuo aislado, la representación de trabas y limitaciones muy empíricas dentro de las cuales se mueve el modo de producción de la vida y la forma de intercambio con él unida.

Con la división del trabajo, en la que se dan todas estas contradicciones y que descansa a su vez sobre la división natural del trabajo en el seno de la familia y en la división de la sociedad en familias aisladas y contrapuestas, se da, al mismo tiempo, la *distribución* y concretamente la distribución *desigual,* tanto cualitativa

4. Marx anotó al margen: Religión. Los alemanes con la *ideología* en cuanto tal (nota de la edición alemana).

como cuantitativamente, del trabajo y de sus productos; es decir, la propiedad, cuyo germen primero, cuya forma inicial está ya en la familia, donde la mujer y los hijos son los esclavos del marido. La esclavitud, todavía muy rudimentaria, ciertamente latente en la familia, es la primera forma de propiedad que, por lo demás, corresponde ya aquí a la definición de los modernos economistas, según la cual es la disposición sobre la fuerza de trabajo ajena. Por lo demás división del trabajo y propiedad privada son términos idénticos; uno de ellos dice respecto de la actividad lo mismo que el otro sobre el producto de ésta.

La división del trabajo lleva aparejada además la contradicción entre el interés del individuo concreto o de una determinada familia y el interés común de todos los individuos relacionados entre sí; interés común que no existe ciertamente sólo idealmente, como algo "general", sino sobre todo en la realidad, como una relación de mutua dependencia de los individuos entre los que está dividido el trabajo. Y finalmente la división del trabajo nos brinda ya el primer ejemplo de cómo, mientras los hombres se encuentran en la sociedad natural, mientras existe, por tanto, la separación entre el interés particular y el interés común, mientras las actividades, por consiguiente, no aparecen divididas voluntariamente sino de modo natural, el acto propio del hombre se erige ante él como un poder extraño y hostil que lo sojuzga, en vez de ser dominado por él. En efecto, a partir del momento en que comienza a dividirse el trabajo, cada cual tiene un determinado círculo exclusivo de actividades que le es impuesto y del que no puede salirse; el hombre es cazador, pescador, pastor o crítico y tiene que seguir siéndolo si no quiere verse privado de los medios de vida; al paso que en la sociedad comunista en donde cada cual no tiene acotado un círculo exclusivo de actividades, sino que puede desarrollar sus posibilidades en la rama que mejor le parezca, la sociedad regula la producción general, con lo que hace posible que yo pueda dedicarme hoy a esto y mañana a aquello, que pueda cazar por la mañana, pescar por la tarde y apacentar el ganado por la noche, y dedicarme a criticar después de comer, si así me place, sin estar obligado a ser exclusivamente pastor, cazador, pescador

o crítico. Esta plasmación de las actividades sociales, esta plasmación de nuestros propios productos en un poder natural por encima de nosotros que se sustrae a nuestro control y destruye nuestros cálculos, es uno de los momentos fundamentales de todo el desarrollo histórico anterior, y precisamente en virtud de esta contradicción entre el interés particular y el interés común, cobra este último, en cuanto *Estado,* una forma independiente, separada de los intereses reales, tanto particulares como colectivos, y al mismo tiempo como comunidad ilusoria, apoyada siempre sobre la base real de los vínculos existentes dentro de cada conglomerado familiar y tribal, tales como la carne y la sangre, la lengua, la división del trabajo en mayor escala y otros intereses y, sobre todo, como más tarde explicaremos, a base de las clases, condicionadas ya por la división del trabajo, que se forman y se diferencian en cada uno de estos conglomerados humanos y entre las cuales hay siempre una que domina sobre las demás. De donde se desprende que todas las luchas dentro del Estado, la lucha entre la democracia, la aristocracia y la monarquía, la lucha por el derecho de sufragio, etc., no son sino las formas ilusorias bajo las que se ventilan las luchas reales entre las diversas clases (de lo cual los historiadores alemanes no tienen ni la más remota idea, a pesar de habérseles ya facilitado las orientaciones necesarias acerca de ello en los *Anuarios Franco-Alemanes* y en *La Sagrada Familia*). Y se desprende, asimismo, que toda clase que aspire a la dominación, aunque ésta, como ocurre en el caso del proletariado, condicione la abolición de toda la forma de la sociedad anterior y de toda dominación en general, tiene que empezar conquistando el poder político para poder presentar su interés propio como el interés general, cosa que, en el primer momento, se ve obligada a hacer. Precisamente porque los individuos *sólo* buscan su interés particular, que para ellos no coincide con el interés común, y porque lo general es siempre la forma ilusoria de la comunidad, se hace valer ésta ante su representación como algo "extraño" a ellos e "independiente" de ellos, como un interés "general" a su vez especial y peculiar, o ellos mismos tiene necesariamente que encontrarse así escindidos, como en la democracia. Por otra parte, la lucha *práctica* de estos intereses

particulares, que constantemente y de un modo real, se enfrentan a los intereses real o ilusoriamente comunes, hace necesaria la interpretación *práctica* y el refrenamiento por el interés "general" ilusorio en la forma del Estado. El poder social, es decir, la fuerza de producción multiplicada que nace por obra de la cooperación de los diferentes individuos, condicionada por la división del trabajo, se les aparece a estos individuos, por no tratarse de una cooperación voluntaria, sino natural, no como su poder propio, unido, sino como un poder extraño, exterior a ellos, que no saben de dónde viene ni adónde va, que, por tanto, no pueden ya dominar y que recorre, por el contrario, una serie de fases y de etapas de desarrollo peculiares e independientes de la voluntad y de la la vida de los hombres e incluso dirige esta voluntad y esta vida. Este *extrañamiento,* para expresarnos en términos comprensibles a los filósofos, sólo puede superarse naturalmente partiendo de dos premisas *prácticas.* Para que se convierta en un poder "insoportable", es decir, en un poder contra el que hay que sublevarse, es necesario que haya engendrado una masa de la humanidad como absolutamente "desposeída" y a la par con ello, en contradicción con un mundo existente de riquezas y cultura, cosas ambas que presuponen un gran incremento de la fuerza productiva, un alto grado de desarrollo; y de otra parte este desarrollo de las fuerzas productivas (con el que se da ya al mismo tiempo una existencia empírica *histórico-universal* y no en la vida puramente local de los hombres) constituye también una premisa práctica absolutamente necesaria, porque sin ella sólo se generalizaría la *escasez* y, por tanto, con la *pobreza,* comenzaría de nuevo, a la par, la lucha por lo indispensable y se recaería necesariamente en toda la miseria anterior; y además porque sólo este desarrollo universal de las fuerzas productivas lleva consigo un intercambio *universal* de los hombres, en virtud del cual, por una parte el fenómeno de la masa "desposeída" se produce simultáneamente en todos los pueblos (competencia general), haciendo a cada uno de ellos sensible a las subversiones en los otros y, por último, instituye individuos *histórico-universales,* empíricamente mundiales, en lugar de los individuos locales. Sin esto: 1º El comunismo sólo llegaría a existir como fenó-

meno local; 2º Las mismas *potencias* del intercambio no habrían podido desarrollarse como potencias *universales* y, por tanto, insoportables, sino que seguirían siendo simples "circunstancias" supersticiosas de puertas adentro, y 3º Toda ampliación del intercambio acabaría con el comunismo local. El comunismo empíricamente sólo es posible como acción "coincidente" o simultánea de los pueblos dominantes, lo que presupone el desarrollo universal de las fuerzas productivas y el intercambio universal que ese desarrollo lleva aparejado. ¿Cómo si no podría la propiedad, por ejemplo, tener una historia, revestir formas diferentes? ¿Cómo podría la propiedad territorial, en virtud de los diferentes supuestos existentes, presionar en Francia para pasar de la parcelación a la centralización en pocas manos y en Inglaterra de la concentración en pocas manos a la parcelación? ¿O cómo es posible que el comercio, que no es sino el intercambio de los productos de los diversos individuos y países, llegue a dominar el mundo mediante la relación entre la oferta y la demanda? Ahora esta relación, como dice un economista inglés, gravita sobre la tierra como el destino de los antiguos, repartiendo con mano invisible la felicidad y la desgracia entre los hombres, creando y destruyendo imperios, alumbrando pueblos y haciéndolos desaparecer, en tanto que con la destrucción de su base, con la abolición de la propiedad privada, con la regulación comunista de la producción y la destrucción de la actitud extrañada con que los hombres se comportan ante sus propios productos, el poder de la relación entre la oferta y la demanda se reduce a la nada y los hombres vuelven a tener en su poder el intercambio, la producción y la forma de su comportamiento mutuo.

Para nosotros el comunismo no es un *estado* que deba implantarse, un *ideal* al que haya que sujetar la realidad. Nosotros llamamos comunismo al movimiento *real* que supera el actual estado de cosas. Las condiciones de este movimiento se desprenden de los presupuestos actualmente existentes. Por lo demás, la masa de los *simples* obreros, de la fuerza de trabajo excluida en masa del capital o de cualquier satisfacción, por limitada que sea, y sujeta también, por tanto, a la pérdida no puramente temporal de este trabajo como fuente segura de vida, presupone, a través de la compe-

tencia, el *mercado mundial.* El proletariado sólo puede existir, pues, de manera *histórico-universal;* lo mismo que el comunismo, su acción, sólo puede llegar a cobrar realidad como existencia histórico-universal. Existencia histórico-universal de los individuos, es decir, existencia de los individuos directamente vinculada a la Historia Universal.

La forma del intercambio condicionada por las fuerzas de producción existentes en todas las fases históricas anteriores y que, a su vez, las condiciona, es la *sociedad civil,* que, como se desprende de lo anteriormente expuesto, tiene como premisa y fundamento a la familia simple y a la familia compuesta, lo que suele llamarse la tribu, y cuyas determinaciones más próximas quedan precisadas en las páginas anteriores. Ya aquí se patentiza que esta sociedad civil es el verdadero hogar y el escenario de toda la Historia y cuán absurda resulta la concepción histórica anterior que, haciendo caso omiso de las relaciones reales, se limita a las resonantes acciones del Estado y del poder. La sociedad civil abarca todo el intercambio material de los individuos dentro de una determinada fase de desarrollo de las fuerzas productivas. Abarca toda la vida comercial e industrial de una fase y, en este sentido, transciende de los límites del Estado y de la nación, si bien, por otra parte, tiene que hacerse valer hacia el exterior como nacionalidad y tiene que estructurarse hacia el interior como Estado. El término de sociedad civil apareció en el siglo XVIII, cuando ya las relaciones de propiedad se habían desprendido de los marcos de la comunidad antigua y medieval. La sociedad civil en cuanto tal sólo se desarrolla con la burguesía; sin embargo, la organización social que se desarrolla directamente a partir de la producción y el intercambio y que forma en todas las épocas la base del Estado y de toda otra superestructura idealista, se ha designado siempre, invariablemente, con el mismo nombre.

2. *Sobre la producción de la conciencia*

Es evidentemente un hecho experimentalmente comprobable en toda la historia anterior que, al extender sus actividades hasta

un plano histórico-universal, los individuos concretos se ven cada vez más sojuzgados bajo un poder extraño a ellos (cuya opresión se representa como una perfidia del llamado Espíritu universal, etc.), poder que se hace progresivamente más masivo y que se revela en última instancia como el *mercado mundial.* Pero está asimismo empíricamente fundamentado el hecho de que, con el derrocamiento del orden social existente mediante la revolución comunista (de lo que hablaremos más tarde) y la abolición de la propiedad, idéntica a dicha revolución, se disuelve ese poder tan misterioso para los teóricos alemanes y entonces la liberación de cada individuo se impone en la misma medida en que la Historia se convierte plenamente en Historia Universal. Es evidente de lo que ya dejamos expuesto que la verdadera riqueza espiritual del individuo depende totalmente de la riqueza de sus relaciones reales. Sólo así se liberan los individuos concretos de las diferentes trabas nacionales y locales, se ponen en contacto práctico con la producción (incluyendo la espiritual) del mundo entero y se colocan en condiciones de adquirir la capacidad necesaria para poder disfrutar de esta multiforme producción de toda la tierra (las creaciones de los hombres). La dependencia *multilateral,* forma natural de la cooperación *histórico-universal* de los individuos, se convierte, mediante la revolución comunista, en el control y la dominación consciente sobre estos poderes, que, nacidos de la acción de unos hombres sobre otros, han venido hasta ahora imponiéndose a ellos y dominándolos como potencias absolutamente extrañas. Ahora bien, esta concepción puede ser interpretada a su vez de un modo especulativo-idealista, es decir, fantástico, como la "autocreación del género" (la sociedad como sujeto) representándose a la serie sucesiva de los individuos relacionados entre sí como un solo individuo que realiza el misterio de engendrarse a sí mismo. Aquí habremos de ver cómo los individuos se hacen *los unos a los otros,* tanto física como espiritualmente, pero no se hacen a sí mismos, ni en la disparatada concepción de San Bruno ni en el sentido del "Unico", del hombre "hecho".

Esta concepción de la Historia consiste, pues, en exponer el proceso real de producción partiendo para ello de la producción ma-

terial de la vida inmediata, y en concebir la forma de intercambio correspondiente a este modo de producción y engendrada por él, es decir, la sociedad civil en sus diferentes fases, como el fundamento de toda la Historia, presentándola tanto en su acción en cuanto Estado, explicando a partir de ella todos los diversos productos históricos y formas de la conciencia, la religión, la filosofía, la moral etc., así como estudiando a partir de esas premisas su proceso de nacimiento, lo que, naturalmente, permitirá exponer las cosas en su totalidad (y también, por ello mismo, la acción recíproca de estos diversos aspectos). No se trata de buscar una categoría en cada período, como hace la concepción idealista de la Historia, sino que se mantiene siempre sobre el *terreno* histórico real; no explica la práctica partiendo de la teoría, sino que explica la formación de ideas a partir de la práctica material, por donde llega, consecuentemente, al resultado de que todas las formas y todos los productos de la conciencia no pueden ser disueltos mediante la crítica espiritual, mediante la reducción a la "autoconciencia" o la transformación en "fantasmas", "espectros", "visiones", etc., sino mediante el derrocamiento práctico de las relaciones sociales reales de donde emanan esas quimeras idealistas; de que la fuerza propulsora de la Historia, incluso la de la Religión, la Filosofía y toda teoría, no es la crítica, sino la revolución. Esta concepción muestra que la Historia no termina disolviéndose en la "autoconciencia" como el "espíritu del espíritu", sino que en cada una de sus fases se encuentra un resultado material, una suma de fuerzas de producción, una relación históricamente creada con la naturaleza y entre unos y otros individuos que cada generación recibe de su predecesora, una masa de fuerzas productivas, capitales y circunstancias, que, aunque sean parcialmente modificadas por la nueva generación, dicta a ésta, de otra parte, sus propias condiciones de vida y le imprime un determinado desarrollo, un carácter especial; de que, por tanto, las circunstancias hacen al hombre en la misma medida en que éste hace a las circunstancias. Esta suma de fuerzas de producción, capitales y formas de intercambio social con que cada individuo y cada generación se encuentran como con algo dado es el fundamento real de lo que los filósofos se representan como la

"sustancia" y la "esencia del hombre", elevándolo a apoteosis y combatiéndolo; un fundamento real que no se ve menoscabado en lo más mínimo en cuanto a su acción y a sus influencias sobre el desarrollo de los hombres por el hecho de que estos filósofos se rebelan contra él como "autoconciencia" y como el "Unico". Estas condiciones de vida con las que las diferentes generaciones se encuentran al nacer deciden también si la conmoción revolucionaria que periódicamente se repite en la Historia será o no lo bastante fuerte para derrocar la base de todo lo existente. Y si no se dan estos elementos materiales de una revolución total, o sea, de una parte, las fuerzas productivas existentes y, de la otra, la formación de una masa revolucionaria que no sólo se levante contra ciertas condiciones de la sociedad anterior, sino en contra de la misma "producción de la vida" hasta ahora vigente, contra la "actividad de conjunto" sobre la que descansa, es del todo indiferente para la marcha práctica de las cosas el hecho de que la *"idea"* de esta revolución haya sido proclamada ya cien veces, como lo demuestra la historia del comunismo.

Toda la concepción histórica, hasta ahora, o ha prescindido totalmente de esta base real de la historia, o la ha considerado simplemente como algo accesorio, que no tiene conexión alguna con el desarrollo histórico. La historia debe, pues, escribirse siempre con arreglo a una pauta situada fuera de ella; la producción real de la vida aparece como algo protohistórico, mientras que la historicidad se manifiesta como algo separado de la vida usual, como algo extra y supraterrenal. De este modo, se excluye de la historia la relación de los hombres con la naturaleza, con lo que se engendra la antítesis de naturaleza e historia. Por eso, esta concepción sólo ha podido ver en la historia los grandes actos políticos y las acciones del Estado, las luchas religiosas y las luchas teóricas en general, y ha tenido que *compartir*, especialmente, respecto de cada época histórica, *la ilusión de esta época*. Por ejemplo, una época se imagina estar determinada por motivos puramente "políticos" o "religiosos", aunque la "religión" o la "política" son simplemente formas de sus motivos reales, y su historiador acepta esta opinión. La "imaginación", la "representación de estos determinados hom-

bres sobre su práctica real, es convertida en la única potencia determinante y activa que dominaba y determinaba la práctica de estos hombres. Cuando la forma tosca con que se presenta la división del trabajo entre los hindúes y los egipcios provoca en estos pueblos el régimen de castas en su Estado y en su Religión, el historiador cree que el régimen de castas fue la potencia que engendró aquella tosca forma social. Mientras que los franceses y los ingleses se aferran, por lo menos, a la ilusión política, que es, ciertamente, la más cercana a la realidad, los alemanes se mueven en la esfera del "espíritu puro" y hacen de la ilusión religiosa la fuerza motriz de la historia...

...Como ejemplo del reconocimiento, y a la vez desconocimiento, de lo existente, que Feuerbach comparte aún con nuestros adversarios, recordemos el pasaje de su *Filosofía del Futuro* en que sostiene y desarrolla que el ser de una cosa o del hombre es, al mismo tiempo, su esencia, que las determinadas relaciones existenciales, el modo de vida y la actividad de un individuo animal o humano constituye aquello en que su "esencia" se siente satisfecha. Toda excepción es expresamente concebida aquí como un accidente desgraciado, como una anormalidad que no puede hacerse cambiar. Por tanto, cuando millones de proletarios no se sienten satisfechos, ni mucho menos, con sus condiciones de vida, cuando su "ser" [...],[5] cuando de lo que se trata, en realidad y para el materialista *práctico,* es decir, para el *comunista,* es de revolucionar el mundo existente, de atacar prácticamente y de hacer cambiar las cosas con que nos encontramos. Si en Feuerbach se encuentran ocasionalmente semejantes concepciones, no pasan nunca de intuiciones sueltas, e influyen demasiado poco en su concepción general para que podamos considerarlas más que como simples gérmenes, susceptibles de desarrollo. La "concepción" feuerbachiana del mundo sensible se limita, de una parte, a la mera contemplación del mismo y, de

5. El sentido del trozo que falta es, aproximadamente el siguiente: cuando su "ser" [contradice a su "esencia", se trata naturalmente de una anormalidad, pero no de un desgraciado azar. Es un hecho histórico que descansa sobre relaciones sociales perfectamente determinadas, Feuerbach se contenta con constatar este hecho; él se limita a interpretar el mundo sensible existente se comporta frente a él como teórico, en tanto que] en realidad, etc... (nota de la edic. alemana).

otra parte, a la mera sensación: dice "*el* hombre" en vez de los "hombres históricos reales". "*El* hombre" es *realiter* "el alemán". En el primer caso, en la *contemplación* del mundo sensible, tropieza necesariamente con cosas que contradicen su conciencia y su sentimiento, que transforman la armonía por él presupuesta de todas las partes del mundo sensible y, principalmente, del hombre y la naturaleza.[6] Para eliminar esta contradicción, Feuerbach se ve obligado a recurrir a una doble concepción, oscilando entre una concepción profana, que sólo ve "lo palmario", y otra superior, filosófica, que contempla la "verdadera esencia" de las cosas. No ve cómo el mundo sensible que le rodea no es algo directamente dado desde toda una eternidad, algo constantemente igual a sí mismo, sino el producto de la industria y del estado social, en el sentido en que es un producto histórico, el resultado de la actividad de toda una serie de generaciones, cada una de las cuales se encarama sobre los hombros de la anterior, sigue desarrollando su industria y su intercambio y modifica su organización social con arreglo a la alteración de las necesidades. Hasta los objetos de la "certeza sensorial" más simple le vienen dados solamente por el desarrollo social, la industria y el intercambio comercial. Así es sabido que el cerezo, como casi todos los árboles frutales, fue trasplantado a nuestra zona sólo desde hace pocos siglos por obra del *comercio* y sólo *por medio* de esta acción de una determinada sociedad en una determinada época, fue ofrecido a la "certeza sensorial" de Feuerbach.

Por lo demás, en esta concepción de las cosas tal y como realmente son y han acaecido, todo profundo problema filosófico se reduce simplemente a un hecho empírico, como después mostraremos más claramente. Así, por ejemplo, el importante problema de las relaciones entre el hombre y la naturaleza (o, incluso, como dice Bruno —pág. 110—, las "antítesis de naturaleza e historia", como si se tratase de dos "cosas" distintas y el hombre no tuviera siem-

6. El error de Feuerbach no estriba en subordinar lo que está a la mano, la *apariencia* sensible a la realidad sensible que se constata mediante una investigación más estricta del hecho sensible, el error está en que en última instancia, no puede despachar lo sensible sin observarlo con los "ojos", es decir, las "gafas" del filósofo (nota de Marx).

pre ante sí una naturaleza histórica y una historia natural), del que han brotado todas las "obras inescrutablemente altas" sobre la "sustancia" y la "autoconciencia", desaparece por sí mismo ante la convicción de que la famosísima "unidad del hombre con la naturaleza" ha consistido siempre en la industria, siendo de uno u otro modo según el mayor o menor desarrollo de la industria en cada época, lo mismo que la "lucha" del hombre con la naturaleza, hasta el desarrollo de sus fuerzas productivas sobre la base correspondiente. La industria y el comercio, la producción y el intercambio de las necesidades vitales se condicionan recíprocamente y están, a su vez, condicionadas en cuanto al modo de funcionar por la distribución, por la organización de las diversas clases sociales; y así ocurre que en Manchester, por ejemplo, Feuerbach, sólo ve fábricas y máquinas, donde hace cien años no había más que ruedas de hilar y telares movidos a mano, o que en la *Campagna di Roma,* donde en la época de Augusto no habría encontrado más que viñedos y villas de capitalistas romanos, sólo descubre hoy pastizales y pantanos. Feuerbach habla de la concepción de la ciencia de la naturaleza, cita misterios que sólo se revelan a los ojos del físico y del químico, pero ¿dónde estaría la ciencia natural, sin la industria y el comercio? Incluso esta ciencia natural "pura" adquiere tanto su fin como su material solamente gracias al comercio y a la industria, gracias a la actividad sensible de los hombres. Hasta tal punto es esta actividad, este continuo laborar y crear sensibles, esta producción, la base de todo el mundo sensible tal y como ahora existe, que si se interrumpiera aunque sólo fuese durante un año, Feuerbach no sólo se encontraría con un enorme cambio en el mundo natural, sino que pronto echaría de menos todo el mundo humano y su propia capacidad de concepción y hasta su propia existencia. Es cierto que con ello se mantiene la prioridad de la naturaleza exterior y que todo esto no es aplicable al hombre originario, creado por *generatio aequivoca,* pero esta diferencia no tiene sentido sino en la medida en que se considere al hombre como algo distinto de la naturaleza. Por lo demás, esta naturaleza anterior a la historia humana no es la naturaleza en que vive Feuerbach, sino una naturaleza que, fuera tal vez de unas cuantas islas cora-

líferas australianas de reciente formación, no existe ya hoy en parte alguna, ni existe tampoco, por tanto, para Feuerbach.

Es cierto que Feuerbach les lleva a los materialistas "puros" la gran ventaja de que ve que también el hombre es un "objeto sensible"; pero, aun aparte de que sólo lo ve como "objeto sensible" y no como "actividad sensible", manteniéndose también en esto dentro de la teoría, sin concebir los hombres dentro de su conexión social dada, bajo las condiciones de vida existentes que han hecho de ellos lo que son, no llega nunca, por ello mismo, hasta el hombre realmente existente, hasta el hombre activo, sino que se detiene en el concepto abstracto "el hombre", y sólo consigue reconocer el "hombre real, individual, corpóreo" en la sensación; es decir, no conoce más "relaciones humanas" "entre el hombre y el hombre" que las del amor y la amistad, y además idealizadas. No ofrece crítica alguna de las condiciones de vida actuales. No consigue nunca, por tanto, concebir el mundo sensible como el conjunto de la *actividad* sensible y viva de los individuos que lo forman, razón por la cual se ve obligado, al ver, por ejemplo, en vez de hombres sanos, un tropel de seres hambrientos, escrofulosos, agotados por la fatiga y tuberculosos, a refugiarse en una "concepción más alta" y en la ideal "compensación dentro del género"; es decir, a reincidir en el idealismo precisamente allí donde el materialista comunista ve la necesidad y, al mismo tiempo, la condición de una transformación radical tanto en la industria como de la organización social.

En la medida en que Feuerbach es materialista, no aparece en él la historia, y en la medida en que toma la historia en consideración, no es materialista. Materialismo e historia aparecen completamente divorciados en él, cosa que, por lo demás, se explica por lo que dejamos expuesto.

La historia no es sino la sucesión de las diferentes generaciones, cada una de las cuales explota los materiales, capitales y fuerzas de producción transmitidas por cuantas la han precedido; es decir, que, de una parte, prosigue en condiciones completamente distintas la actividad precedente, mientras que, de la otra, modifica las circunstancias anteriores mediante una actividad totalmente diversa; esto puede tergiversarse especulativamente de modo que se

haga de la historia posterior la finalidad de la precedente, poniendo, por ejemplo, como finalidad del descubrimiento de América el ayudar al estallido de la Revolución francesa. Así la historia adquiere sus fines propios e independientes y se convierte en una "persona junto a otras personas" (como ya son la "autoconciencia", la "Crítica", el "Unico", etc.) en tanto que lo que se designa con las palabras "determinación", "fin", "germen", "idea", de la historia anterior no es otra cosa que una abstracción de la historia posterior, una abstracción del influjo activo que la anterior ejerce sobre ésta.

Cuanto más vayan extendiéndose, en el curso de esta evolución, los círculos concretos que influyen los unos en los otros, cuanto más vaya destruyéndose la primitiva cerrazón de las nacionalidades aisladas por el desarrollo del modo de producción, del intercambio y de la división del trabajo que ello hace surgir de modo natural entre las diversas naciones, tanto más va la historia convirtiéndose en historia universal. Cuando, por ejemplo, se inventa en Inglaterra, una máquina que deja sin pan a incontables obreros en la India y en China y estremece toda la forma de existencia de estos reinos, esta invención constituye un hecho histórico-universal; el azúcar y el café demuestran en el siglo XIX su significación histórico-universal, por cuanto que la escasez de estos productos, provocada por el sistema continental napoleónico, incitó a los alemanes a sublevarse contra Napoleón, y se convirtió con ello en la base real para las gloriosas guerras de independencia de 1813. De donde se desprende que esta transformación de la historia en historia universal no constituye, ni mucho menos, un simple hecho abstracto de la "autoconciencia", del espíritu universal o de cualquier otro espectro metafísico, sino un hecho perfectamente material y empíricamente comprobable del que nos da testimonio todo individuo, con sólo marchar por la calle y detenerse, comer, beber y vestirse.

Las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes en cada época, es decir, la clase que es el poder *material* dominante en la sociedad es, al mismo tiempo, su poder *espiritual* dominante. La clase que tiene a su disposición los medios para la producción ma-

terial dispone con ello, al mismo tiempo, de los medios para la producción espiritual, de modo que le están sometidas, al propio tiempo, por término medio, las ideas de quienes carecen de los medios necesarios para producir espiritualmente. Las ideas dominante no son otra cosa que la expresión ideal de las relaciones materiales dominantes, las mismas relaciones materiales dominantes concebidas como ideas, es decir, la expresión ideal de las relaciones que hacen de una determinada clase la clase dominante, las ideas de su dominación. Los individuos que forman la clase dominante tienen también, entre otras cosas, conciencia y por ello piensan; por eso es evidente que en cuanto dominan como clase y en cuanto determinan todo el ámbito de una época histórica, lo hacen en toda su extensión y, por tanto, entre otras cosas, también como pensadores, como productores de ideas, que regulan la producción y distribución de las ideas de su tiempo; está claro que sus ideas son, por ello mismo, las ideas dominantes de la época. Por ejemplo, en una época y en un país en que se disputan el poder la corona, la aristocracia y la burguesía, en que, por tanto, se halla dividida la dominación, se impone como idea dominante la doctrina de la división de poderes, proclamada ahora como "ley eterna".

La división del trabajo, con la que nos encontrábamos ya más arriba (págs. 282-4) como una de las potencias fundamentales de la historia anterior, se manifiesta también en el seno de la clase dominante como división del trabajo físico e intelectual, de tal modo que una parte de ella aparece como la de los pensadores (los ideólogos conceptivos activos de dicha clase), que hacen de la creación de ilusiones de esta clase acerca de sí misma su modo principal de ganar el pan, mientras que los demás adoptan ante estas ideas e ilusiones una actitud más bien pasiva y receptiva, ya que son en realidad los miembros activos de esta clase y disponen de poco tiempo para formarse ilusiones e ideas acerca de sí mismos. En el seno de esta clase, este desdoblamiento puede llegar a desarrollarse incluso hasta una cierta oposición y hostilidad entre ambas partes, que desaparece, sin embargo, por sí misma tan pronto como surge cualquier colisión práctica en que corre peligro la clase misma, ocasión en que desaparece, asimismo, la apariencia de que las

ideas dominantes no son las de la clase dominante, sino que están dotadas de un poder propio, distinto de esta clase. La existencia de ideas revolucionarias en una determinada época presupone ya la existencia de una clase revolucionaria, acerca de cuyas premisas ya hemos dicho antes lo necesario.

Ahora bien, si, en la concepción del proceso histórico, se separan las ideas de la clase dominante de esta clase misma, si se las independiza; si nos limitamos a afirmar que en una época han dominado tales o cuales ideas, sin preocuparnos en lo más mínimo de las condiciones de producción ni de los productores de estas ideas; si, por tanto, damos de lado a los individuos y a las situaciones universales que sirven de base a las ideas, podemos afirmar, por ejemplo, que en la época en que dominó la aristocracia imperaron las ideas del honor, la lealtad, etc., mientras que la dominación de la burguesía representó el imperio de las ideas de la libertad, la igualdad, etc. Así se imagina las cosas, por regla general, la propia clase dominante. Esta concepción de la historia, que prevalece entre todos los historiadores desde el siglo XVIII, tropezará necesariamente con el fenómeno de que imperan ideas cada vez más abstractas, es decir, que se revisten cada vez más de la forma de lo general. En efecto, cada nueva clase que pasa a ocupar el puesto de la anteriormente dominante se ve obligada, para poder realizar sus fines, a presentar su propio interés como el interés común de todos los miembros de la sociedad, es decir, expresando esto mismo en términos ideales, a imprimir a sus ideas la forma de lo general, a presentar estas ideas como las únicas racionales y dotadas de vigencia absoluta. La clase revolucionaria aparece de antemano, ya por el solo hecho de contraponerse a una *clase,* no como clase, sino como representante de toda la sociedad, como toda la masa de la sociedad, frente a la clase única, a la clase dominante.[7] Y puede hacerlo así, porque en los comienzos su interés se armoniza realmente todavía más con el interés común de todas las demás clases no

7. A esta altura Marx anotó al margen: La generalidad corresponde 1) A la clase contra el estamento, 2) A la competencia, el tráfico mundial etc., 3) A lo numeroso de la clase dominante; 4) A la ilusión de los intereses *comunes.* Al comienzo esta ilusión verdadera. 5) Al error de los ideólogos y a la división del trabajo (nota de la edic. alemana).

dominantes y, bajo la opresión de las relaciones existentes, no ha podido desarrollarse aun como el interés específico de una clase especial. Su triunfo aprovecha también, por tanto, a muchos individuos de las demás clases que no llegan a dominar, pero sólo en la medida en que estos individuos se hallen ahora en condiciones de elevarse hasta la clase dominante. Cuando la burguesía francesa derrocó el poder de la aristocracia, hizo posible con ello a muchos proletarios elevarse por encima del proletariado, pero sólo en la medida en que se convirtieron en burgueses. Por eso, cada nueva clase instaura su dominación siempre sobre una base más extensa que la hasta entonces dominante, lo que a su vez hace que, más tarde, se ahonde y agudice todavía más la contraposición de la clase no dominante contra la ahora dominante. Y ambos factores hacen que la lucha que ha de librarse contra esta nueva clase dominante tienda, a su vez, a una negación de los estados sociales anteriores más resuelta, más radical de la que pudieron expresar todas las clases que anteriormente habían aspirado al poder.

Toda esta apariencia según la cual la dominación de una determinada clase no es más que la dominación de ciertas ideas, se esfuma, naturalmente, por sí misma, tan pronto como la dominación de clases en general deja de ser la forma de organización de la sociedad; tan pronto como, por consiguiente, ya no es necesario presentar un interés particular como general o presentar "lo general" como lo dominante.

Una vez que las ideas dominantes son separadas de los individuos dominantes, y sobre todo, de las relaciones que brotan de una fase dada del modo de producción, y se llega así al resultado de que en la Historia dominan siempre ideas, es muy fácil abstraer, partiendo de estas distintas ideas, "*el* pensamiento", "la idea", etc., imperante en la Historia, y concebir así todos estos conceptos e ideas concretos como "autodeterminaciones" *del* principio que se desarrolla por sí mismo en la historia. Así consideradas las cosas, es perfectamente natural también que todas las relaciones existentes entre los hombres puedan derivarse del concepto del hombre, del hombre imaginario, de la esencia del hombre, de *el* hombre por antonomasia. Así lo ha hecho la filosofía especulativa. El propio He-

gel confiesa, al final de su *Filosofía de la Historia,* que "sólo considera el desarrollo *del concepto*" y que ha expuesto en la historia la "verdadera *teodicea*" (pág. 446). Pero, cabe remontarse, a su vez, a los productores "del concepto", a los teóricos, ideólogos y filósofos, y se llegará entonces al resultado de que los filósofos, los pensadores como tales, han dominado siempre en la historia; resultado que, según vemos, también ha sido proclamado ya por Hegel. Por tanto, todo el truco que consiste en demostrar el alto imperio del espíritu en la historia (de la jerarquía, en Stirner) se reduce a los tres esfuerzos siguientes:

1º Hay que desglosar las ideas de los individuos dominantes, que dominan por razones empíricas, bajo condiciones empíricas y como individuos materiales, de estos individuos dominantes, y reconocer así el imperio de las ideas o las ilusiones en la historia.

2º Hay que introducir en este imperio de las ideas un orden, demostrar la existencia de una trabazón mística entre las ideas sucesivamente dominantes, lo que se logra concibiéndolas como "autodeterminaciones del concepto" (lo que es posible porque estas ideas, por medio de su fundamento empírico, están realmente conectadas entre sí y porque, concebidas como *meras* ideas, se convierten en autodistinciones, en distinciones establecidas por el propio pensamiento).

3º Para dar de lado a la apariencia mística de este "concepto que se determina a sí mismo", se lo convierte en una persona —"la autoconciencia"— o, si se quiere aparecer como muy materialista, en una serie de personas que representan "al concepto" en la historia, en "los pensadores", los "filósofos", los ideólogos, concebidos a su vez como los fabricantes de la historia, como el "Consejo de los Guardianes", como las potencias dominantes. Con esto se han eliminado de la historia todos los elementos materialistas y se pueden soltar tranquilamente las riendas a su potro especulativo.

Mientras que en la vida ordinaria todo *shopkeeper* sabe perfectamente distinguir entre lo que alguien dice y lo que realmente es, nuestra historiografía no ha alcanzado todavía este conocimiento

trivial. Cree a cada época por su palabra, por lo que ella dice acerca de sí misma y lo que se figura ser.

Este método histórico, que en Alemania ha llegado a imperar y a florecer, debe desarrollarse en relación con las ilusiones de los ideólogos en general, por ejemplo, con las ilusiones de los juristas y los políticos (incluyendo entre éstos los estadistas prácticos), en relación con las ensoñaciones y tergiversaciones románticas de estos individuos, las cuales se explican de un modo muy sencillo por su posición práctica en la vida, por sus negocios y por la división del trabajo.

B) LA BASE REAL DE LA IDEOLOGIA

1. *Intercambio y fuerza productiva*

La más importante división del trabajo físico y espiritual es la separación de la ciudad y el campo. La oposición entre el campo y la ciudad comienza con el tránsito de la barbarie a la civilización, del régimen tribal al Estado, de la localidad a la nación, y se mantiene a lo largo de toda la historia de la civilización hasta nuestros días (*anti-corn-law-league*).

Con la ciudad está dada, al mismo tiempo, la necesidad de la administración, de la policía, de los impuestos, etc., en una palabra, del régimen colectivo y, por tanto, de la política en general. Se manifiesta aquí, por vez primera, la separación de la población en dos grandes clases, basada en la división del trabajo y en los instrumentos de producción. La ciudad es ya el hecho de la concentración de la población, de los instrumentos de producción, del capital, del disfrute y de las necesidades, al paso que el campo sirve de exponente cabalmente al hecho contrario, al aislamiento y la soledad. La oposición entre la ciudad y el campo sólo puede darse dentro de la propiedad privada. Es la expresión más palmaria de la absorción del individuo por la división del trabajo, por una determinada actividad que le viene impuesta, absorción que convierte a unos en limitados animales urbanos y a otros en limitados animales rústicos, reproduciendo diariamente esta oposición de intereses. El trabajo vuelve a ser aquí lo fundamental, el poder *sobre* los individuos, y mientras exista este poder tiene que existir necesariamente

la propiedad privada. La abolición de la oposición entre la ciudad y el campo es una de las primeras condiciones para la comunidad, condición que depende, a su vez, de una masa de premisas materiales, y que no es posible alcanzar por obra de la simple voluntad, como cualquiera puede percibir a primera vista. (Estas condiciones habrán de ser desarrolladas más adelante). La separación de la ciudad y el campo puede concebirse también como la separación del capital y la propiedad territorial, como el comienzo de una existencia y de un desarrollo del capital independientes de la propiedad territorial, de una propiedad basada solamente en el trabajo y en el intercambio...

En la Edad Media, los vecinos de cada ciudad veíanse obligados, para defender su pellejo, a agruparse en contra de la nobleza rural; la expansión del comercio y el establecimiento de las comunicaciones llevaron a cada ciudad a conocer a otras que habían hecho valer los mismos intereses en lucha contra la misma oposición. De las muchas vecindades locales de las diferentes ciudades fue surgiendo así, muy poco a poco, la *clase* burguesa. Las condiciones de vida de los diferentes burgueses, empujadas por la oposición a las relaciones existentes y por el tipo de trabajo que ello imponía, convertíanse al mismo tiempo en condiciones comunes a todos ellos e independientes de cada individuo. Los vecinos de las ciudades habían ido creando estas condiciones al separarse de las agrupaciones feudales, y fueron a su vez creados por ellas, en cuanto que se hallaban condicionadas por su oposición al feudalismo, que habían encontrado ante sí. Al entrar en contacto unas ciudades con otras, estas condiciones comunes se desarrollaron hasta convertirse en condiciones de clase. Idénticas condiciones, idéntica oposición e idénticos intereses tenían necesariamente que provocar en todas partes, muy a grandes rasgos, idénticas costumbres. La burguesía misma comienza a desarrollarse poco a poco con sus condiciones, se escinde luego, según la división del trabajo, en diferentes fracciones y, por último, absorbe todas las clases poseedoras con que se había encontrado al nacer[8] (al paso que hace que la ma-

8. A esta altura Marx anotó en el margen derecho: Absorbe en primer lugar las ramas del trabajo directamente pertenecientes al Estado, después todos los estamentos (*plus ou moins*) ideológicos (nota de la edición alemana).

yoría de la clase desposeída con que se encuentra y una parte de la clase poseedora anterior se desarrollen para formar una nueva clase, el proletariado), en la medida en que toda la propiedad anterior se convierte en capital industrial o comercial. Los diferentes individuos sólo forman una clase en cuanto se ven obligados a sostener una lucha común contra otra clase, pues, por lo demás, ellos mismos se enfrentan unos con otros, hostilmente, en el plano de la competencia. De otra parte, la clase se independiza, a su vez, frente a los individuos que la forman, de tal modo que éstos se encuentran ya con sus condiciones de vida predestinadas; se encuentran con que la clase les asigna su posición en la vida y, con ello, la trayectoria de su desarrollo personal; se ven absorbidos por ella. Es el mismo fenómeno que el de la absorción de los diferentes individuos por la división del trabajo, y sólo puede ser eliminado mediante la abolición de la propiedad privada y del trabajo mismo. Ya hemos indicado varias veces cómo esta absorción de los individuos por la clase se desarrolla hasta convertirse, al mismo tiempo, en una absorción por diversas representaciones, etc.

El que las fuerzas productivas obtenidas en una localidad, y principalmente las invenciones, se pierdan o no para el desarrollo ulterior, depende exclusivamente de la extensión del intercambio. Cuando aún no existe un intercambio que trascienda más allá de la vecindad más inmediata, cada invento tiene que ser hecho especialmente en cada localidad, y bastan los simples accidentes fortuitos, tales como las irrupciones de los pueblos bárbaros e incluso las guerras habituales, para reducir a un país con fuerzas productivas y necesidades desarrolladas hasta un punto en que se vea obligado a comenzar de nuevo...

...Las restantes condiciones de esta nueva fase —la libertad de competencia dentro de la nación, el desarrollo de la mecánica teórica (la mecánica llevada a su apogeo por Newton había sido la ciencia más popular de Francia e Inglaterra, en el siglo XVIII), etc.— existían ya en Inglaterra. (La libre competencia dentro de la nación misma hubo de ser conquistada en todas partes mediante una revolución: 1640 y 1688 en Inglaterra, 1789 en Francia). La

competencia obligó en seguida a todo país deseoso de conservar su papel histórico a proteger sus manufacturas por medio de nuevas medidas arancelarias (los viejos aranceles resultaban ya insuficientes frente a la gran industria), y poco después a introducir la gran industria al amparo de aranceles proteccionistas. Pese a estos recursos protectores, la gran industria universalizó la competencia (la gran industria es la libertad práctica de comercio, y los aranceles proteccionistas no pasan de ser, en ella, un paliativo, un instrumento defensivo *dentro* de la libertad comercial), estableció los medios de comunicación y el moderno mercado mundial, sometió a su férula el comercio, convirtió todo capital en capital industrial y engendró, con ello, la rápida circulación (el desarrollo del sistema monetario) y la centralización de los capitales. Por medio de la competencia universal, obligó a todos los individuos a poner en tensión hasta el máximo sus energías. Destruyó hasta donde le fue posible la ideología, la religión, la moral, etc., y, donde no pudo hacerlo, la convirtió en una mentira palpable. Creó por vez primera la historia universal, haciendo que toda nación civilizada y todo individuo, dentro de ella, dependiera del mundo entero para la satisfacción de sus necesidades y acabando con el exclusivismo natural y primitivo de naciones aisladas que hasta ahora existía. Colocó la ciencia de la naturaleza bajo la férula del capital y arrancó a la división del trabajo la última apariencia de naturalidad. Acabó, en términos generales, con todo lo natural, en la medida en que es posible hacerlo dentro del trabajo, y redujo todas las relaciones naturales a relaciones monetarias. Creó, en vez de las ciudades naturales, las grandes ciudades industriales modernas, que surgen de la noche a la mañana. Destruyó, dondequiera que ha penetrado, el artesanado y en general todas las fases anteriores de la industria. Pone cima al triunfo de la ciudad comercial sobre el campo. Su primera premisa es el sistema automático. Su desarrollo engendró una masa de fuerzas productivas que encontraban en la propiedad privada una traba entorpecedora, como los gremios lo habían sido para la manufactura y la pequeña explotación rural para los avances del artesanado. Estas fuerzas productivas, sólo reciben bajo el régimen de la propiedad privada un desarrollo unilateral, se convierten para la mayoría en fuerzas destructivas y gran cantidad

de ellas ni siquiera pueden llegar a aplicarse dentro de la propiedad privada. La gran industria creó por doquier, en general, las mismas relaciones entre las clases de la sociedad, destruyendo con ello la peculiaridad de las distintas nacionalidades. Finalmente, mientras que la burguesía de cada nación sigue manteniendo sus intereses nacionales aparte, la gran industria ha creado una clase que en todas las naciones se mueve por el mismo interés y en la que ha quedado ya destruida toda nacionalidad; una clase que se ha separado realmente de todo el viejo mundo y que, al mismo tiempo, se enfrenta a él. La gran industria hace insoportable al obrero no sólo la relación con el capitalista, sino incluso la relación con el mismo trabajo.

Huelga decir que la gran industria no alcanza el mismo nivel de desarrollo en todas y cada una de las localidades de un país. Sin embargo, esto no detiene el movimiento de clase del proletariado, ya que, de una parte, los proletarios engendrados por la gran industria se ponen a la cabeza de este movimiento y arrastran consigo a toda la masa y, de la otra, los obreros excluidos de la gran industria se ven empujados por ésta a una situación de vida aun peor que la de los obreros de la gran industria misma. Del mismo modo influyen los países en que se ha desarrollado una gran industria sobre los países más o menos no industriales, en la medida en que éstos se ven impulsados por el intercambio mundial a la lucha universal de la competencia.[9]

Estas diferentes formas son otras tantas formas de la organización del trabajo y, por tanto, de la propiedad. En todo período se ha dado una agrupación de las fuerzas productivas existentes, siempre que así lo hicieran necesario las necesidades.

---

9. La competencia aisla a los individuos, no sólo a los burgueses, sino aún más a los proletarios entre sí, a pesar de que los agrupa. Por esto es necesario un largo tiempo antes de que estos individuos puedan unirse, aún prescindiendo del hecho de que los medios necesarios para esta unión —si ésta no ha de quedarse en lo puramente local—, las grandes ciudades industriales y las comunicaciones cómodas y rápidas, tienen que ser proporcionados por la gran industria; por eso todo poder organizado situado frente a estos individuos aislados y viviendo en condiciones que reproducen diariamente el aislamiento, sólo tras largas luchas puede ser vencido. Pedir lo contrario sería pedir que la competencia no existiera en esta determinada época histórica o que los individuos se quitaran de la cabeza relaciones sobre las que, en cuanto individuos aislados, no tienen ningún control (nota de Marx).

2. *La relación del Estado y el Derecho con la propiedad*

La primera forma de la propiedad es, tanto en el mundo antiguo como en la Edad Media, la propiedad tribal, condicionada entre los romanos principalmente por la guerra y entre los germanos por la ganadería. Entre los pueblos antiguos, como en una misma ciudad convivían diversas tribus, la propiedad tribal aparece como propiedad del Estado y el derecho del individuo como simple *possessio,* la cual se limita, como la propiedad tribal en general, a la propiedad sobre la tierra. La verdadera propiedad privada comienza entre los antiguos, como entre los modernos, con la propiedad mobiliaria (esclavitud y comunidad) (*dominium ex jure quiritium*). En los pueblos surgidos de la Edad Media, la propiedad tribal se desarrolla pasando por varias etapas —propiedad feudal de la tierra, propiedad mobiliaria corporativa, capital manufacturero— hasta llegar al capital moderno, condicionado por la gran industria y la competencia universal, a la propiedad privada pura, que se ha despojado ya de toda apariencia de comunidad y ha eliminado toda influencia del Estado sobre el desarrollo de la propiedad. A esta propiedad privada moderna corresponde el Estado moderno, que es paulatinamente comprado mediante los impuestos por los propietarios privados, que ha sido entregado completamente a éstos mediante la deuda pública y cuya existencia, como revela el alza y la baja de los valores del Estado en la Bolsa, depende enteramente del crédito comercial que le concedan los propietarios privados, los burgueses. La burguesía, por ser ya una *clase,* y no simple *estamento,* se halla obligada a organizarse en un plano nacional y no ya solamente en un plano local y dar a su interés medio una forma general. Mediante la emancipación de la propiedad privada con respecto de la comunidad, el Estado cobra una existencia especial junto a la sociedad civil y al margen de ella; pero no es nada más que la forma de organización que se dan necesariamente los burgueses, tanto en lo interior como en lo exterior, para la mutua garantía de su propiedad y de sus intereses. La independencia del Estado sólo se da, hoy día, en aquellos países en que los estamentos aún no se han desarrollado totalmente hasta

convertirse en clases, donde aún desempeñan cierto papel los estamentos, eliminados ya en los países más avanzados, donde existe cierta mezcla y donde, por tanto, ninguna parte de la población puede llegar a dominar sobre las demás. Este es el caso especialmente en Alemania. El ejemplo más acabado del Estado moderno lo tenemos en Norteamérica. Los modernos escritores franceses, ingleses y norteamericanos se manifiestan todos en el sentido de que el Estado sólo existe en función de la propiedad privada, hasta tal punto se ha incorporado ya esta noción a la conciencia habitual.

Como el Estado es la forma en la que los individuos de una clase dominante hacen valer sus intereses comunes y en la que se condensa toda la sociedad civil de una época, se sigue de aquí que todas las instituciones comunes tienen como mediador al Estado y adquieren a través de él una forma política. De ahí la ilusión de que la ley se basa en la voluntad y, además, en la voluntad desgajada de su base real, en la voluntad *libre*. Y, del mismo modo, se reduce el derecho, a su vez, a la ley.

3. *Instrumentos de producción y formas de propiedad naturales y civilizados*

La única relación que aún mantienen los individuos con las fuerzas productivas y con su propia existencia, el trabajo, ha perdido en ellos toda apariencia de realización propia y sólo conserva su vida empequeñeciéndola. Mientras que en los períodos anteriores la propia realización y la creación de la vida material aparecían separadas por el hecho de atribuirse a personas distintas, y la creación de la vida material, por la limitación de los individuos mismos, se consideraba como una modalidad subordinada de la propia realización, ahora estos dos aspectos se desdoblan de tal modo que la vida material aparece como fin, y la creación de esta vida material, el trabajo (ahora la única forma posible, pero forma negativa, como veremos, de la propia realización), se revela como medio.

Las cosas, por tanto, han ido ahora tan lejos, que los individuos necesitan apropiarse la totalidad de las fuerzas productivas

existentes, no sólo para llegar a su propia realización, sino, en general, para asegurar su existencia. Esta apropiación se halla condicionada, ante todo, por el objeto que se trata de apropiarse, es decir, por las fuerzas productivas, desarrolladas ahora hasta convertirse en una totalidad y que sólo existen dentro de un intercambio universal. Por tanto, esta apropiación deberá necesariamente tener, ya desde este punto de vista, un carácter universal en consonancia con las fuerzas productivas y con el intercambio. La apropiación de estas fuerzas no es, de suyo, otra cosa que el desarrollo de las capacidades individuales correspondientes a los instrumentos materiales de producción. La apropiación de una totalidad de instrumentos de producción es ya de por sí, consiguientemente, el desarrollo de una totalidad de capacidades en los individuos mismos. Esta apropiación se halla, además, condicionada por los individuos apropiantes. Sólo los proletarios de la época actual, totalmente excluidos de toda propia realización, se hallan en condiciones de hacer valer su plena realización propia, ya no limitada, consistente en la apropiación de una totalidad de fuerzas productivas y en el consiguiente desarrollo de una totalidad de capacidades. Todas las anteriores apropiaciones revolucionarias fueron limitadas; individuos cuya propia realización se veía restringida por un instrumento de producción y un intercambio limitados, se apropiaban este limitado instrumento de producción y por tanto, no hacían con ella más que limitarlo nuevamente. Su instrumento de producción se convertía en propiedad suya, pero ellos mismos se veían absorbidos por la división del trabajo y por su propio instrumento de producción. En todas las anteriores apropiaciones, una masa de individuos era absorbida por su instrumento de producción único; en cambio, en la apropiación por los proletarios es una masa de instrumentos de producción la que tiene necesariamente que verse absorbida por cada individuo y la propiedad sobre ellos, por todos. El moderno intercambio universal sólo puede ser absorbido por los individuos si es absorbido por todos ellos.

La apropiación se halla, además, condicionada por el modo en que ha de llevarse a cabo. En efecto, sólo puede llevarse a cabo mediante una asociación, que, dado el carácter del proletariado mis-

mo, no puede ser tampoco más que universal y por obra de una revolución en la que, de una parte, se derroque el poder del modo de producción y de intercambio anterior y la organización social correspondiente y en la que, de otra parte, se desarrollen el carácter universal y la energía de que el proletariado necesita para llevar a cabo la apropiación, a la par que el mismo proletariado, por su parte, se despoja de cuanto aún quede en él de su posición social anterior.

Solamente al llegar a esta fase coincide la propia realización con la vida material, lo que corresponde al desarrollo de los individuos como individuos totales y a la eliminación de cuanto hay en ellos de natural; y a ello corresponde la transformación del trabajo en propia realización y la del anterior intercambio condicionado en intercambio entre los individuos en cuanto tales. Con la apropiación de la totalidad de las fuerzas productivas por los individuos asociados termina la propiedad privada. Mientras que en la historia anterior se manifestaba siempre como fortuita una especial condición, ahora pasa a ser fortuita la disociación de los individuos mismos, la adquisición privada particular de cada uno.

Los filósofos se han representado como un ideal, al que llaman "el hombre", a los individuos que no se ven ya absorbidos por la división del trabajo, y han concebido todo este proceso que nosotros acabamos de exponer como el proceso de desarrollo "del hombre", para lo cual se introduce "al hombre" bajo los individuos anteriores de cada fase histórica y se lo presenta como la fuerza propulsora de la historia. De este modo, se concibe todo este proceso como el proceso de autoextrañamiento "del hombre", y la razón principal de ello está en que constantemente se introduce por debajo de cuerda el individuo medio de la fase posterior en la anterior y la conciencia posterior en los individuos anteriores.[10] Mediante esta inversión, que de antemano hace caso omiso de las condiciones reales, fue posible convertir toda la historia en un proceso de desarrollo de la conciencia.

Resumiendo, obtenemos de la concepción de la historia que dejamos expuesta los siguientes resultados: 1º) En el desarrollo de

10. Marx anotó aquí al margen: Autoextrañamiento (nota edic. alemana).

las fuerzas productivas se llega a una fase en la que surgen fuerzas productivas y medios de cambio que, bajo las relaciones existentes, sólo pueden ser fuente de males, que no son ya fuerzas de producción, sino fuerzas de destrucción (maquinaria y dinero); y, lo que se halla íntimamente relacionado con ello, surge una clase que tiene que soportar todos los inconvenientes de la sociedad sin gozar de sus ventajas, que se ve expulsada de la sociedad y obligada a colocarse en la más resuelta contraposición a todas las demás clases; una clase que forma la mayoría de todos los miembros de la sociedad y de la que nace la conciencia de que es necesaria una revolución radical, la conciencia comunista, que, naturalmente, puede llegar a formarse también entre las otras clases al contemplar la posición en que se halla colocada ésta; 2º) Que las condiciones en que pueden emplearse determinadas fuerzas de producción son las condiciones de la dominación de una determinada clase social, cuyo poder social, emanado de su riqueza, encuentra su expresión idealista-*práctica* en la forma de Estado imperante en cada caso, razón por la cual toda lucha revolucionaria va dirigida contra una clase, la que hasta ahora domina;[11] 3º) Que en todas las anteriores revoluciones se dejó intacto el modo de actividad y sólo se trató de lograr otra distribución de esta actividad, una nueva distribución del trabajo entre otras personas, al paso que la revolución comunista va dirigida contra el *modo* anterior de actividad, elimina el *trabajo* y suprime la dominación de toda clase al acabar con las clases mismas, pues es llevada a cabo por la clase a la que la sociedad no considera como tal, no reconoce como clase y que es ya expresión de la disolución de todas las clases, nacionalidades, etc., dentro de la actual sociedad; y 4º) Que, tanto para la producción en masa de esta conciencia comunista como para realizar la cosa misma, es necesaria una transformación en masa de los hombres, que sólo puede conseguirse en un movimiento práctico, en una *revolución*; y que, por consiguiente, la revolución no sólo es necesaria porque la clase *dominante* no puede ser derrocada de otro mo-

11. Marx trazó una línea vertical abarcando el párrafo marcado con el Nº 2 y escribió al margen: que la gente está interesada en mantener el actual estado de producción (nota de la edic. alemana).

do, sino también porque únicamente por medio de una revolución logrará la clase *derrocadora* salir del cieno en que se hunde y hacerse capaz de fundar la sociedad sobre nuevas bases.

C) COMUNISMO

Producción de la forma misma de intercambio

El comunismo se distingue de todos los movimientos anteriores en que echa por tierra la base de todas las relaciones de producción y de intercambio que hasta ahora han existido y por primera vez aborda de un modo consciente todas las premisas naturales como creación de los hombres anteriores, las despoja de su naturalidad y las somete al poder de los individuos asociados. Su institución es, por tanto, esencialmente económica, la elaboración material de las condiciones de esta asociación; hace de las condiciones existentes condiciones para la asociación. Lo existente, lo que crea el comunismo, es precisamente la base real para hacer imposible cuanto existe independientemente de los individuos, en cuanto este algo existente no es, sin embargo, otra cosa que un producto del intercambio anterior de los individuos mismos. Los comunistas tratan, por tanto, prácticamente, las condiciones creadas por la producción y el intercambio anteriores como condiciones inorgánicas, sin llegar siquiera a imaginarse que el plan o el propósito de las generaciones anteriores fuera el de suministrarles materiales y sin creer que estas condiciones fuesen, para los individuos que las creaban, inorgánicas. La diferencia entre el individuo personal y el individuo contingente no es una diferencia de concepto, sino un hecho histórico. Esta diferencia tiene diferente sentido según las diferentes épocas, como ocurre, por ejemplo, con el estamento, algo casual para el individuo en el siglo XVIII, y también *plus ou moins,* la familia. No es una diferencia que nosotros tengamos que establecer para cada época, sino que cada época establece entre los diferentes elementos con que se encuentra, y no, por cierto, conceptualmente, sino obligada por las colisiones materiales de la vida. Lo que a la época posterior le parece casual en contraposición

a la anterior y también, por tanto, entre los elementos que de la anterior han pasado a ella, es una forma de intercambio que correspondía a un determinado desarrollo de las fuerzas productivas. La relación entre las fuerzas de producción y la forma de intercambio es la que media entre ésta y la actividad o el modo de manifestarse de los individuos (la forma fundamental de este modo de manifestarse es, naturalmente, la forma material de la que dependen todas las demás, la espiritual, la política, la religiosa, etc.). La diversa conformación de la vida material depende, en cada caso, naturalmente, de las necesidades ya desarrolladas, y tanto la creación como la satisfacción de estas necesidades es de suyo un proceso histórico que no encontraremos en ninguna oveja ni en ningún perro (inoportuno argumento fundamental de Stirner *adversus hominem,* a pesar de que las ovejas y los perros, en su actual forma, son también ciertamente, aunque *malgré eux,* productos de un proceso histórico). Las condiciones bajo las cuales trafican entre sí los individuos antes de que se interponga la contradicción son condiciones inherentes a su individualidad y no exteriores a ellos, únicas condiciones en las que estos individuos determinados, existentes en condiciones determinadas, pueden producir su vida material y lo relacionado con ella; son, por lo tanto, las condiciones de su propio modo de manifestarse, y este modo de manifestarse las produce. La condición determinada en la que producen corresponde, pues, mientras no se interpone la contradicción, a su condicionalidad real, a su existencia unilateral, cuya unilateralidad sólo se revela al interponerse la contradicción y que, por consiguiente, sólo existe para los que vienen después. Esta contradicción aparece luego como una traba casual y entonces se le imputa también a la época anterior la conciencia de que es una traba.

Estas diferentes condiciones que primeramente aparecen como condiciones del propio modo de manifestarse y más tarde como trabas del mismo, forman a lo largo de todo el desarrollo histórico una serie coherente de formas de intercambio cuya cohesión consiste en que la forma anterior de intercambio, convertida en un obstáculo, es sustituida por otra nueva que se corresponde con las fuerzas productivas más desarrolladas y, por tanto, con el modo

progresivo de la propia manifestación de los individuos, que a *son tour* se convierte de nuevo en un obstáculo y es sustituida a su vez por otra. Como estas condiciones corresponden a cada fase del desarrollo simultáneo de las fuerzas productivas, su historia es, al propio tiempo, la historia de las fuerzas productivas en desarrollo y heredadas por la nueva generación y, por tanto, la historia del desarrollo de las fuerzas de los individuos mismos.

Como este desarrollo se opera de un modo natural, es decir, no se halla subordinado a un plan de conjunto de individuos libremente asociados, parte de diferentes localidades, tribus, naciones, ramas de trabajo, etc., cada una de las cuales se desarrolla inicialmente con independencia de las otras y sólo paulatinamente entra en relación con ellas. Este desarrollo procede además muy lentamente; las diferentes fases y los diferentes intereses no son nunca del todo superados, sino sólo subordinados al interés victorioso y van arrastrándose siglo tras siglo al lado de éste. De donde se sigue que, incluso dentro de una nación, los individuos, aun independientemente de sus condiciones patrimoniales, tienen un desarrollo completamente distinto y que un interés anterior, cuya forma peculiar de intercambio se ve ya desplazada por otra correspondiente a un interés posterior, puede mantenerse durante largo tiempo en posesión de un poder tradicional en la aparente comunidad sustantivada frente a los individuos (en el Estado y en el Derecho), poder que, en última instancia, sólo podrá ser destruido mediante una revolución. Así se explica también por qué, respecto de ciertos puntos concretos susceptibles de una síntesis más general, la conciencia puede, a veces, parecer más avanzada que las relaciones empíricas contemporáneas, de manera que las luchas de una época posterior se apoyan en la autoridad de teóricos anteriores.

En cambio, en países como Norteamérica, que comienzan desde el principio en una época histórica ya desarrollada, el proceso de desarrollo marcha muy rápidamente. Estos países no tienen más premisas naturales que los individuos que allí se instalan como colonos, impulsados a ello por las formas de intercambio de los viejos países, que no corresponden ya a sus necesidades. Comien-

zan, pues, con los individuos más progresivos de los viejos países y, por tanto, con la forma de intercambio más desarrollada correspondiente a estos individuos antes aun de que esta forma haya podido imponerse en los países viejos.[12] Este es el caso de todas las colonias cuando no se trata de simples establecimientos militares o factorías comerciales. Ejemplos de ello lo tenemos en Cartago, las colonias griegas y la Islandia de los siglos XI y XII. Una situación parecida se da también en caso de conquista, cuando se trasplanta directamente al país conquistado la forma de intercambio desarrollada sobre otro suelo; mientras que en su país de origen esta forma se hallaba aún impregnada de intereses y relaciones procedentes de épocas anteriores, aquí, en cambio, puede y debe imponerse totalmente y sin el menor obstáculo, entre otras razones para asegurar de modo más estable el poder de los conquistadores (Inglaterra y Nápoles tras la conquista por los normandos, con la que recibieron la forma más acabada de la organización feudal).

Todas las colisiones de la Historia se originan, pues, según nuestra concepción, en la contradicción entre las fuerzas productivas y la forma de intercambio. Por lo demás, para provocar colisiones en un país, no es necesario que esta contradicción haya culminado en este país mismo precisamente. La competencia con países industrialmente más desarrollados, provocada por un mayor intercambio internacional, basta para engendrar también una contradicción semejante en países de industria menos desarrollada (así, por ejemplo, el proletariado latente en Alemania se ha puesto de manifiesto por la competencia de la industria inglesa).

Esta contradicción entre las fuerzas productivas y la forma de intercambio que, como veíamos, se ha producido ya repetidas veces en la Historia anterior, pero sin llegar a poner en peligro las bases de la misma, tenía que traducirse necesariamente, cada vez que eso ocurría, en una revolución, pero adoptando al mismo tiempo diversas formas accesorias, como totalidad de colisiones, colisiones

---

12. Energía personal de los individuos de naciones concretas —alemanes y americanos—. Energía ya mediante el cruzamiento de razas —por eso los alemanes cretinos—, pueblos extranjeros trasplantados a un suelo ya desarrollado en Francia, Inglaterra, etc. y totalmente nuevo en América; en Alemania la población natural ha permanecido tranquilamente asentada (nota de Marx).

de diversas clases, contradicción de la conciencia, lucha de ideas, lucha política, etc. Desde un punto de vista limitado cabe destacar una de estas formas accesorias y considerarla como la base de estas revoluciones, cosa tanto más fácil cuanto que los mismos individuos que sirven de punto de partida a las revoluciones se hacen ilusiones acerca de su propia actividad, con arreglo a su grado de cultura y a la fase de desarrollo histórico de que se trata.

La transformación de los poderes (relaciones) personales en materiales por obra de la división del trabajo no puede ser de nuevo superada quitándose de la cabeza la idea general de ella, sino sólo haciendo que los individuos sometan de nuevo a su mando estos poderes materiales y supriman la división del trabajo.[13] Esto no es posible fuera de la comunidad. Solamente dentro de la comunidad con otros tiene todo individuo los medios necesarios para desarrollar sus dotes en todos los sentidos; solamente dentro de la comunidad es posible, por tanto, la libertad personal. En los sucedáneos de la comunidad que hasta ahora han existido, en el Estado etc., la libertad personal sólo existía para los individuos desarrollados dentro de las relaciones de la clase dominante y sólo en cuanto individuos de esta clase. La aparente comunidad en que se han asociado hasta ahora los individuos se ha sustantivado siempre frente a ellos y, por tratarse de la asociación de una clase contra otra, no sólo era, al mismo tiempo, una comunidad puramente ilusoria para la clase dominada, sino también una nueva traba. Dentro de la comunidad real y verdadera, los individuos adquieren, al mismo tiempo, su libertad en la asociación y mediante ella.

De toda la anterior exposición se desprende que la relación comunitaria en que entraban los individuos de una clase, y que estaba condicionada por sus intereses comunes frente a un tercero, era siempre una comunidad a la que pertenecían esos individuos solamente como individuos medios, solamente en cuanto vivían dentro de las condiciones de existencia de su clase, una relación en la que participaban, no como individuos, sino como miembros de una clase. En cambio, en la comunidad de los proletarios revolu-

---

13. Engels escribió aquí al margen: Feuerbach: *Ser y esencia* (nota de la edición alemana).

cionarios, que toman bajo su control sus condiciones de existencia y las de todos los miembros de la sociedad, sucede cabalmente lo contrario; en ella participan los individuos en cuanto tales individuos. Esta comunidad es, precisamente, la asociación de los individuos (partiendo, naturalmente, de la premisa de las fuerzas productivas desarrolladas ahora) que entrega a su control las condiciones del libre desarrollo y movimiento de los individuos, condiciones que hasta el presente se hallaban a merced del azar y se habían sustantivado frente a los individuos aislados precisamente por la separación de éstos como individuos y que luego, con su necesaria asociación por medio de la división del trabajo, se habían convertido en un vínculo ajeno a ellos. La anterior asociación era sencillamente una asociación (en modo alguno voluntaria, a la manera que se nos pinta, por ejemplo en el *Contrato Social*, sino necesaria) (Cfr., por ejemplo, la formación del Estado norteamericano y de las Repúblicas sudamericanas) sobre estas condiciones, dentro de las cuales lograban los individuos el disfrute de lo contingente. A este derecho a disfrutar sin obstáculos, dentro de ciertas condiciones, del azar es a lo que hasta ahora se llamaba libertad personal. Estas condiciones de existencia sólo son naturalmente las fuerzas de producción y las formas de intercambio existentes en cada caso.

Si consideramos *filosóficamente* este desarrollo de los individuos en las condiciones comunes de existencia de los estamentos y las clases que se suceden históricamente y con arreglo a las ideas generales que con ello se les han impuesto, llegamos fácilmente a imaginarnos que en estos individuos se ha desarrollado el género o el hombre, o que ellos han desarrollado el hombre; una representación imaginaria que se da de bofetadas con la Historia.[14] Se pueden concebir estos diferentes estamentos y clases como especificaciones de la expresión general, como variedades del género, como fases de desarrollo del hombre.

14. Bajo el título: *Preexistencia* de la clase para los filósofos, Marx introdujo aquí entre paréntesis la siguiente nota: La afirmación, tantas veces repetida en San Max, de que todo lo que cada uno es, lo es gracias al Estado, es fundamentalmente equivalente a la de que el burgués es sólo un ejemplar del género burgués; una afirmación que presupone que la *clase* del burgués existió ya antes de que existieran los individuos que la constituyen.

Esta absorción de los individuos por determinadas clases no podrá superarse, en efecto, hasta que se forme una clase que no tenga ya que realizar ningún interés especial de clase frente a la clase dominante.

Los individuos han partido siempre de sí mismos, aunque naturalmente dentro de sus condiciones y relaciones históricas dadas, y no del individuo "puro", en el sentido de los ideólogos. Pero en el curso del desarrollo histórico, precisamente por medio de la sustantivación de las relaciones sociales que es inevitable dentro de la división del trabajo, surge una diferencia entre la vida de cada individuo, en cuanto se trata de su vida personal, y esa misma vida supeditada a una determinada rama del trabajo y a sus correspondientes condiciones. No hay que entender esto en el sentido de que, por ejemplo, el rentista, el capitalista, etc., dejen de ser personas, sino en el de que su personalidad se halla condicionada y determinada por relaciones de clase muy concretas, y la diferencia sólo se manifiesta en contraposición con otra clase, y para ellos mismos sólo cuando quiebran. En el estamento (y más todavía en la tribu) esto aparece aún velado y así por ejemplo, un noble sigue siendo un noble y un villano villano, independientemente de sus otras relaciones, por ser aquella una cualidad inseparable de su personalidad. La diferencia del individuo personal respecto del individuo de clase, lo azaroso de las condiciones de vida para el individuo, sólo se manifiesta con la aparición de la clase, que es, a su vez, un producto de la burguesía. Sólo la competencia y la lucha de unos individuos con otros engendra y desarrolla esta azarosidad en cuanto tal. En la imaginación, los individuos bajo el poder de la burguesía son, por tanto, más libres que antes, porque sus condiciones de vida son para ellos azarosas; pero en la realidad, son naturalmente menos libres, ya que se hallan más supeditados a un poder material.

La diferencia respecto del estamento se manifiesta, concretamente, en la antítesis de burguesía y proletariado. Al aparecer el estamento de los vecinos de las ciudades, las corporaciones etc., frente a la nobleza rural, su condición de existencia, la propiedad mobiliaria y el trabajo artesanal, que había existido ya de un modo

latente antes de su separación de la asociación feudal, apareció como algo positivo, que se hacía valer frente a la propiedad inmueble feudal, y que por ello revistió también, a su modo, la forma feudal. Es cierto que los siervos fugitivos consideraban su servidumbre anterior como algo fortuito en su personalidad. Pero con ello no hacían sino lo mismo que hace toda clase que se libera de una traba, y así ellos no se liberaban como clase, sino aisladamente. Además no se salían de los marcos del régimen estamental, sino que se limitaban a formar un estamento nuevo y retenían en su nueva situación su modo de trabajo anterior, y hasta lo desarrollaban, al liberarlo de trabas que ya no correspondían al desarrollo que había alcanzado.[15]

Tratándose de los proletarios, por el contrario, su propia condición de vida, el trabajo, y con ella todas las condiciones de existencia de la sociedad actual, se han convertido para ellos en algo azaroso, sobre lo que cada proletario aislado no tiene el menor control y sobre lo que no puede tampoco darles control ninguna organización *social;* y la contradicción entre la personalidad del proletario individual y la condición de vida que se le impone, el trabajo, surge para él mismo, puesto que se ve sacrificado ya desde su infancia y no tiene la menor posibilidad de llegar a obtener, dentro de su clase, las condiciones que lo coloquen en otra situación.

Así pues, mientras que los siervos fugitivos sólo querían desarrollar libremente y hacer valer sus condiciones de vida ya existentes, razón por la cual sólo llegaron, a fin de cuentas, al trabajo libre, los proletarios, para hacerse valer personalmente necesitan superar su propia condición de existencia anterior, el trabajo, que es al mismo tiempo la de toda la anterior sociedad. Se hallan tam-

---

15. No hay que olvidar que ya la necesidad de existir sentida por los siervos, y la imposibilidad de una economía en gran escala, que acarreó el parcelamiento entre los siervos, redujeron rápidamente las obligaciones de los siervos para con su señor a un promedio de prestaciones en especie y servicios personales que posibilitó a los siervos la acumulación de propiedad mobiliaria y les facilitó, con ello, la huida de las tierras del señor, dándoles probabilidad de mantenerse como ciudadanos; esto creó ya distinciones entre los siervos, de tal modo que los siervos fugitivos son ya, a medias, ciudadanos. Con lo que se aclara, igualmente, que los siervos campesinos que conocían un oficio eran los que tenían las mayores probabilidades de construirse un patrimonio mobiliario (nota de Marx).

bién, por tanto, en contradicción directa con la forma en que los individuos han venido dando hasta ahora expresión a la sociedad en su conjunto, con el Estado, y necesitan derrocar el Estado para realizar su personalidad.

III SAN MAX. EL ANTIGUO TESTAMENTO: EL HOMBRE

6. *Los libres*

A) *El liberalismo político*

La clave para comprender la crítica del liberalismo en San Max y en sus predecesores es la historia de la burguesía alemana. Destacaremos algunos momentos de esta historia a partir de la Revolución Francesa.

El estado de Alemania al final del siglo pasado se refleja de un modo completo en la *Crítica de la Razón práctica* de Kant. Mientras que la burguesía francesa, gracias a la revolución más gigantesca que conoce la Historia, se elevó al poder y conquistó el continente europeo, y mientras que la burguesía inglesa, ya políticamente emancipada, revolucionó la industria y sometió políticamente a la India y comercialmente al resto del mundo, los impotentes burgueses alemanes sólo consiguieron remontarse hasta la "buena voluntad". Kant se daba por contento con la simple "buena voluntad" aunque no se tradujera en resultado alguno, y situaba en el *más allá* la *realización* de esta buena voluntad, la armonía entre ella y las necesidades e impulsos de los individuos. Esta buena voluntad de Kant corresponde por entero a la impotencia, al abatimiento y a la miseria de los burgueses alemanes, cuyos mezquinos intereses no fueron capaces de desarrollarse hasta convertirse en intereses comunes, nacionales, de una clase y que por ello se han visto constantemente explotados por los burgueses de todas las demás naciones. A esos mezquinos intereses locales correspondían, de una parte, la real limitación local y provincial de horizontes y, de la otra, la arrogancia cosmopolita de los burgueses alemanes. Todo el desarrollo alemán desde la Reforma cobró un

carácter totalmente pequeñoburgués. La vieja nobleza feudal fue, en su mayor parte, destruida por las guerras de los campesinos; todo lo que de ella quedó fueron, o bien los diminutos príncipes sometidos directamente al Imperio y que fueron conquistándose poco a poco cierta independencia e imitando a la monarquía absoluta a la escala de ciudades pequeñas y pequeñísimas, o bien terratenientes todavía más diminutos que en parte aportaban sus reducidos patrimonios a las pequeñas cortes, para vivir luego de pequeños puestos en pequeños ejércitos y en las oficinas del Estado, o bien hidalgüelos cuyo género de vida habría avergonzado al más modesto *squire* inglés o *gentilhomme de province* francés. La tierra se cultivaba de un modo que no era ni la parcelación ni el gran cultivo y que, a pesar de persistir el vasallaje y las prestaciones feudales, jamás impulsó a los campesinos hacia la emancipación, tanto porque este tipo de explotación no permitía que surgiera una clase activamente revolucionaria como porque no tenía a su lado la burguesía revolucionaria correspondiente a una clase campesina de estas características. Por lo que a los burgueses se refiere, no podemos hacer otra cosa que destacar aquí un par de momentos significativos. Es característico que la manufactura del lienzo, es decir, la industria que descansa sobre el torno de hilar y el telar de mano, llegase a adquirir cierta importancia en Alemania precisamente en el momento en que estos toscos instrumentos eran desplazados en Inglaterra por las máquinas. Lo más significativo son sus relaciones con Holanda. Es este el único miembro de la Hansa que llegó a adquirir importancia comercial, se desprendió de ella, aisló a Alemania del comercio mundial con excepción de dos puertos (Hamburgo y Bremen) y pasó a dominar desde entonces todo el comercio alemán. Los burgueses alemanes eran demasiado impotentes para poder poner coto a la explotación por parte de los holandeses. La burguesía de la pequeña Holanda, con sus desarrollados intereses de clase, era más poderosa que los mucho más numerosos burgueses de Alemania, con su desinterés y sus intereses mezquinos y desperdigados. A la dispersión de los intereses correspondían la dispersión de la organización política, los pequeños principados y las ciudades imperiales libres. ¿De dónde iba a recibir la concentración *política* un país en el que faltaban todas las condiciones

económicas para ella? La impotencia de cada una de las esferas de la vida (no se puede hablar de estamentos ni de clases, sino a lo sumo de estamentos pretéritos y de clases futuras) no permitía a ninguna de ellas conquistar el poder exclusivo. Ello traía como necesaria consecuencia el que, durante la época de la monarquía absoluta, que aquí se dio en su forma más raquítica, semipatriarcal, la esfera especial a la que por la división del trabajo se le asignó la administración de los intereses públicos adquiriera una anormal independencia, llevada todavía más lejos con la moderna burocracia. El Estado se constituyó, así, como un poder aparentemente independiente y ha conservado hasta hoy en Alemania esta posición, que en otros países es puramente transitoria, una fase de transición. Partiendo de esta posición se explica tanto la honrada conciencia burocrática, que en otros países no se da nunca, como todas esas ilusiones acerca del Estado que en Alemania tienen curso, y la aparente independencia que en este punto adoptan los teóricos con respecto a los burgueses, la aparente contradicción entre la forma en que estos teóricos defienden los intereses de la burguesía y estos intereses mismos.

De nuevo en Kant nos encontramos la forma característica que el liberalismo francés, basado en reales intereses de clase, adoptó en Alemania. Ni él ni los burgueses alemanes, cuyo apaciguador portavoz era, se daban cuenta de que estos pensamientos teóricos de los burgueses descansaban sobre intereses materiales y sobre una *voluntad* condicionada y determinada por las condiciones materiales de producción; por eso separó esta expresión teórica de los intereses por ella expresados, convirtió las determinaciones materialmente motivadas de la voluntad de la burguesía francesa en autodeterminaciones *puras* de la *"libre voluntad"*, de la voluntad en sí y para sí, de la voluntad humana, convirtiéndolas con ello en determinaciones conceptuales puramente ideológicas y en postulados morales. De aquí que los pequeños burgueses alemanes se aterraran ante la práctica de este enérgico liberalismo burgués, tan pronto como se manifestó tanto en el régimen del terror como en el desvergonzado lucro de la burguesía.

Bajo la dominación napoleónica, llevaron aún más lejos los burgueses alemanes sus mezquinos regateos y sus grandes ilusiones. Acerca del espíritu de regateo que por aquel entonces prevalecía en Alemania puede San Sancho consultar, entre otros autores, a Jean Paul, para citar tan sólo fuentes literarias a él asequibles. Los burgueses alemanes, que echaban pestes de Napoleón porque les obligaba a beber achicoria y porque venía a perturbar la tranquilidad de su país con la conscripción y el acuartelamiento, derramaban sobre él todo su odio moral y sobre Inglaterra toda su admiración; bien que Napoleón les prestaba los mayores servicios, al limpiar los establos de Augías alemanes y al establecer las comunicaciones propias de un país civilizado y los ingleses sólo aguardaban la ocasión de explotarlos *à tort et à travers.* A la manera pequeñoburguesa, los príncipes alemanes se imaginaban luchar en pro del principio de la legitimidad y en contra de la revolución, cuando en realidad eran simplemente lansquenetes a sueldo de los burgueses de Inglaterra. Bajo estas ilusiones generales, estaba totalmente en el orden de las cosas que llevaran la voz cantante los estamentos privilegiados para la ilusión, los ideólogos, los maestros de escuela, los estudiantes, los enrolados en las ligas de la virtud, dando una expresión análoga y superabundante a las fantasías generales y al desinterés general.

Mediante la revolución de Julio —saltando por encima de las etapas intermedias, ya que sólo se trata de apuntar aquí algunos de los puntos capitales—, se les impusieron a los alemanes desde fuera las formas políticas correspondientes a la burguesía desarrollada. Como las relaciones económicas alemanas no habían alcanzado aún, ni con mucho, la fase de desarrollo correspondiente a estas formas políticas, los ciudadanos aceptaron estas formas políticas solamente como ideas abstractas, como principios válidos en sí y para sí, como piadosos deseos y frases, como autodeterminaciones kantianas de la voluntad y de los hombres tal y como debieran ser. De aquí que se comportaran hacia ellas mucho más moral y desinteresadamente que otras naciones; es decir, dieron pruebas de una limitación de horizontes sumamente peculiar, y todas sus aspiraciones quedaron sin éxito.

Por último, la competencia cada vez más violenta del extranjero y del comercio mundial, a la que Alemania podía sustraerse cada vez menos, obligaron a los desperdigados intereses locales alemanes a una cierta comunidad. Los ciudadanos alemanes comenzaron, sobre todo desde 1840, a pensar en asegurar estos intereses comunes; se hicieron nacionales y liberales y exigieron aranceles protectores y constituciones. Están pues, ahora, casi tan lejos como los burgueses de Francia en 1789.

Cuando, como hacen los ideólogos berlineses, se enjuicia al liberalismo y al Estado, incluso dentro de los marcos de las impresiones locales de Alemania o hasta limitándose a criticar las ilusiones burguesas alemanas acerca del liberalismo, en vez de enfocarlo en conexión con los intereses reales de los que ha brotado y sólo en unión de los cuales puede realmente existir, se llega, naturalmente, a los resultados más absurdos con respecto al mundo. Este liberalismo alemán, tal y como se expresaba todavía hasta estos últimos tiempos, es, como hemos visto, ya bajo su forma popular, simplemente una serie de fantasías, una ideología acerca del liberalismo *real.* Nada más fácil, por tanto, que convertir totalmente su contenido en Filosofía, en puras determinaciones conceptuales, en el "conocimiento de la razón"...

B) EL COMUNISMO

Cuarta construcción histórica

...Si el limitado burgués dice a los comunistas: al destruir la propiedad, es decir, al destruir mi existencia como capitalista, como terrateniente o como fabricante, y vuestra existencia como obreros, destruís mi individualidad y la vuestra; al hacerme imposible explotaros a vosotros los obreros, embolsarme mis ganancias, mis réditos o mis rentas, me hacéis imposible existir como individuo. Cuando, por tanto, el burgués declara al comunista: al suprimir mi existencia como *burgués,* suprimís mi existencia como *individuo,* cuando como burgués se identifica así consigo mismo como individuo, hay que reconocer, por lo menos, su franqueza y su desvergüenza. Para el burgués este es realmente el caso: sólo cree ser

individuo en la medida en que es burgués. Pero, tan pronto como entran en liza los teóricos de la burguesía y dan a esta afirmación una expresión general, identificando también teóricamente la propiedad del burgués con la individualidad y tratando de justificar lógicamente esta identificación, la necedad comienza a cobrar un tono solemne y sagrado.

"Stirner" refutaba más arriba la superación comunista de la propiedad privada mediante el recurso de convertir la propiedad privada en el "tener" y declarar luego el verbo "tener" como una palabra indispensable, como una verdad eterna, ya que también en la sociedad comunista podría darse el caso de que él "tuviera" dolores de vientre. Exactamente lo mismo fundamenta aquí la imposibilidad de suprimir la propiedad privada, convirtiéndola en el concepto de la propiedad en general, explotando la relación etimológica entre la "propiedad" y lo "propio" y proclamando la palabra "propio" como una verdad eterna, porque también bajo el régimen comunista puede darse el caso de que le sean "propios" los dolores de vientre. Todo este absurdo teórico, que busca su asilo en la etimología, sería imposible si no se convirtiera la propiedad privada real, que es la que los comunistas quieren abolir, en el concepto abstracto de "la propiedad". Con ello se rehuye, de una parte, el esfuerzo de decir y hasta de saber algo acerca de la propiedad privada real y, de otra parte, se puede fácilmente descubrir en el comunismo una contradicción, ya que, evidentemente, aun *después* de suprimida la propiedad (*real*) pueden seguir descubriéndose en él diversas cosas que podrán incluirse bajo el concepto de "la propiedad". Pero en la realidad el problema se plantea exactamente al contrario. En realidad sólo tengo propiedad privada en la medida en que tengo algo enajenable, en tanto que mis propiedades pueden ser totalmente inalienables. Mi chaqueta, por ejemplo, sólo es propiedad privada mía cuando puedo disponer de ella, venderla o empeñarla, cuando es negociable. Si pierde esta cualidad, si se convierte en un guiñapo, la chaqueta podrá tener cuantas cualidades se quiera que la hagan valiosa *para mí;* podrá, incluso, ser una cualidad mía y hacer de mí un individuo andrajoso. Pero a ningún economista se le ocurrirá clasificarla como propie-

dad privada mía puesto que no me permite disponer ni de la más insignificante cantidad de trabajo ajeno. Es posible que el jurista, el ideólogo de la propiedad privada, desvaríe aun en este sentido. La propiedad privada enajena no solamente la individualidad de los hombres, sino también la de las cosas. La tierra nada tiene que ver con la renta, la máquina no tiene nada que ver con la ganancia. Para el terrateniente, la tierra no significa más que la renta: él arrienda sus tierras y cobra su renta; la tierra puede perder esta cualidad sin perder ninguna de las cualidades que le son inherentes, por ejemplo una parte de su fertilidad, una cualidad que depende en su cuantía e incluso en su misma existencia de relaciones sociales que se crean y se destruyen sin que en ello intervenga para nada el terrateniente individual. Lo mismo ocurre con la máquina. Cuán poco tenía que ver el dinero, la forma más general de la propiedad, con las cualidades o propiedades personales y hasta qué punto es precisamente lo opuesto a ellas, lo sabía ya Shakespeare bastante mejor que nuestro teorizante pequeñoburgués.[16]

En una palabra, la renta del suelo, la ganancia, etc., es decir, las modalidades reales de existencia de la propiedad privada, son *relaciones sociales,* que corresponden a una determinada fase de la producción, y sólo son "*individuales*" mientras no se convierten en trabas de las fuerzas productivas existentes.

Según Destutt de Tracy, hace mucho tiempo que la mayoría de los hombres, los proletarios, tendrían que haber perdido toda individualidad, a pesar de que hoy todo parece indicar que es precisamente entre ellos donde la individualidad se desarrolla al máximo. Al burgués le es tanto más fácil demostrar con su lenguaje la identidad de las relaciones mercantiles y de las relaciones individuales e incluso de las generales humanas, cuanto que este mismo lenguaje es un producto de la burguesía, razón por la cual, en el lenguaje, lo mismo que en la realidad, las relaciones del tráfico sirven de base a todas las demás. Así, por ejemplo, *propriété* expresa, al mismo tiempo, la propiedad y la cualidad; *property* designa la propiedad y la peculiaridad, lo "propio" en sentido mer-

16. Marx cita de nuevo aquí el fragmento del *Timón de Atenas,* de Shakespeare, ya citado en los *Manuscritos Económico-Filosóficos* (*vid.* pág. 236).

cantil y en sentido individual; *valeur, value* significan valor; *commerce* el tráfico; *échange, exchange,* el intercambio, etc., palabras empleadas tanto para designar las relaciones comerciales como para expresar las cualidades y relaciones de los individuos como tales. Y exactamente lo mismo sucede en las demás lenguas modernas. Si San Max[17] se dedica afanosamente a explotar este doble sentido del lenguaje, puede fácilmente hacer una brillante serie de nuevos descubrimientos económicos, sin saber una palabra de economía, y ya veremos cómo también los nuevos hechos económicos apuntados por él y que registraremos más adelante se mueven, asimismo, todos ellos, dentro de este círculo de la sinonimia.

EL NUEVO TESTAMENTO: EL YO

5. *El Propietario*

II. *La Ley*

En la Historia real, aquellos teóricos que consideraban el *poder* como fundamento del Derecho constituían la más directa oposición respecto de aquellos que veían la base del Derecho en la *voluntad* —una oposición que San Sancho podía concebir también como la que media entre el realismo (el Niño, el Antiguo, el Negro) y el idealismo (el Joven, el Moderno, el Mongol). Si se acepta al poder como base del Derecho, como hacen Hobbes y otros, el derecho, la ley, etc., son entonces sólo síntoma, expresión de *otras* relaciones sobre las que descansa el poder del Estado. La vida material de los individuos, que en modo alguno depende solamente de su "voluntad", su modo de producción y la forma de intercambio, recíprocamente condicionados, constituye la base real del Estado y en todos los estadios en que son aún necesarios la división del trabajo y la propiedad privada, permanece totalmente independiente de la *voluntad* de los individuos. Estas relaciones reales no son en absoluto creadas por el poder estatal, sino que son,

17. Johan Kaspar Schmidt, que escribía, como es sabido bajo el pseudónimo de "Max Stirner" y a quien Marx llama por lo general San Max o San Sancho, así como a Szeliga (el general Franz Szeliga Zychlin von Zychlinsky) Don Quijote y a Bruno Bauer San Bruno.

por el contrario, el poder que lo crea. Los individuos dominantes dentro de esas relaciones, prescindiendo de que su poder haya de constituirse como *Estado,* tienen que dar a su voluntad, condicionada por estas relaciones determinadas, una expresión general como voluntad estatal. Una expresión cuyo contenido viene siempre dado por las relaciones de esta clase, como lo demuestran del más claro modo el Derecho privado y el Derecho penal. Tan escasamente como la cuestión de si sus cuerpos son pesados depende de su voluntad idealista o de su arbitrariedad, depende de ella la cuestión de imponer su propia voluntad en forma de ley, haciéndola independiente de la arbitrariedad personal de cada uno de ellos. Su determinación personal tiene que constituirse, al mismo tiempo, como una dominación media. Su poder personal descansa en condiciones de vida que se desarrollan como comunes a muchos y cuya continuidad tienen que afirmar como dominantes frente a los demás, y, al mismo tiempo, válidas para todos. La expresión de esta voluntad condicionada por su común interés es la ley. Es justamente la realización de los individuos recíprocamente independientes y de su voluntad propia que, sobre esta base, es necesariamente egoísta en su comportamiento recíproco, lo que hace necesaria la autorrenuncia en la ley y el derecho: autorrenuncia como excepción, autoafirmación de sus intereses en el caso normal (que, por ello, no resulta autorrenuncia para *ellos,* sino sólo para el "egoísta uno consigo mismo"). Lo mismo puede decirse de las clases dominadas, de cuya voluntad tampoco depende el que el Estado y el Derecho se mantengan. Por ejemplo, en tanto que las fuerzas productivas no están suficientemente desarrolladas para hacer innecesaria la competencia y la suscitan continuamente, las clases dominadas querrían lo imposible, si tuvieran la "voluntad" de destruir la competencia y, con ella, el Estado y la ley. Por lo demás, antes de que las relaciones estén suficientemente desarrolladas para producirla, esta voluntad sólo nace en la imaginación del ideólogo. Una vez que las relaciones estuviesen bastante desarrolladas para producirla, el ideólogo puede representarse esta voluntad como puramente arbitraria y apreciable, por lo tanto, en todo tiempo y circunstancia.

Lo mismo que el Derecho, tampoco el delito, es decir, la lucha del individuo aislado contra las relaciones dominantes, brota

de la pura arbitrariedad. Tiene, por el contrario, las mismas condiciones que aquella dominación. Los mismos visionarios que ven en el Derecho y la ley el dominio de una voluntad general independiente para sí, pueden ver en el delito la simple infracción del Derecho y de la ley. No es que el Estado exista, pues, mediante la voluntad dominante, sino que el Estado, que brota del modo de vida material de los individuos, tiene también la forma de una voluntad dominante. Si ésta pierde su dominio es que ha cambiado no sólo la voluntad, sino también la existencia material y la vida de los individuos, y solamente por eso ha cambiado su voluntad. Es posible que el Derecho y las leyes se "trasmitan por herencia", pero entonces ya no son dominantes, sino nominales, de lo que proporciona ejemplos patentes la Historia del Antiguo Derecho romano y del Derecho inglés. Ya antes vimos cómo entre los filósofos, merced a la separación entre las ideas, de una parte, y los individuos que les sirven de base y sus relaciones empíricas, de la otra, podían surgir un desarrollo y una historia de las ideas puros. Del mismo modo se puede de nuevo aquí separar al Derecho de su base real, con lo que se obtiene una "voluntad dominante" que se modifica en las distintas épocas y tiene en sus creaciones, las leyes, una historia propia e independiente. Con esto la historia política y social se disuelve ideológicamente en una historia de la vigencia de leyes sucesivas. Esta es la ilusión específica de juristas y políticos que *Jacques le bonhomme* adopta *sans façon*. Se hace las mismas ilusiones que, por ejemplo, Federico Guillermo IV, para quien las leyes son también puras ocurrencias de la voluntad soberana y por ello se encuentra siempre con que fracasan ante "algo inerte" del mundo. Apenas logra realizar ninguna de sus manías, en general inofensivas, más que como órdenes de Gabinete. Que ordene siquiera un empréstito de 25 millones (la centésima parte de la deuda pública inglesa) y verá qué clase de voluntad es su voluntad soberana. Por lo demás, más tarde hemos de ver también que *Jacques le bonhomme* utiliza como documentos los fantasmas o espectros de su soberano y conciudadano berlinés para tejer con ellos sus propios dislates teóricos sobre el Derecho, la ley, el delito, etc. Esto no puede maravillarnos, tanto menos cuanto que incluso el es-

pectro de la *Vossische Zeitung* le "presenta" repetidamente algo, por ejemplo el Estado de Derecho. La más superficial consideración de la legislación, por ejemplo, de la legislación sobre los pobres en todos los países, mostrará a dónde llegaron los soberanos cuando imaginaron poder realizar algo mediante su simple "voluntad soberana", es decir, sólo por el hecho de quererlo. San Sancho se ve obligado, por lo demás, a aceptar la ilusión de los juristas y los políticos sobre la voluntad soberana para poder hacer brillar soberanamente su propia voluntad en las analogías y antítesis con las que pronto nos regocijaremos; para llegar a la conclusión de que puede sacarse nuevamente de la cabeza cualquier pensamiento que en ella se haya metido.

C) *Mi autodisfrute*

Vocación, destino, misión, ideal, son; para repetirlo brevemente, o bien:

1) La representación de las tareas revolucionarias materialmente puestas ante una clase oprimida; o bien:

2) Mera paráfrasis idealista o expresión consciente correspondiente a los modos de acción de los individuos independizados por obra de la división del trabajo en negocios diversos; o bien:

3) La expresión consciente de la necesidad en que, en cada momento, se encuentran los individuos, las clases y las naciones de afirmar su posición mediante una actividad perfectamente determinada; o bien:

4) Las condiciones de existencia de la clase dominante (condicionadas por el correspondiente desarrollo de la producción), idealmente expresadas en las leyes, la moral, etc. Condiciones que son teóricamente independizadas de manera más o menos consciente por los ideólogos de esta clase y pueden representarse en las conciencia de los individuos a ella pertenecientes como vocación y ser opuestas como norma de vida a los individuos de las clases dominadas, en parte como embellecimien-

to de la dominación, en parte como medio moral de la misma. Hay que observar que aquí, como en general sucede, los ideólogos ponen las cosas cabeza abajo y consideran su ideología como la fuerza creadora y la finalidad de todas las relaciones sociales, de las que son tan sólo síntoma y expresión.

Tesis sobre Feuerbach

Las tesis sobre Feuerbach figuran en las páginas 51 a 55 de un libro de notas que Marx utilizó aproximadamente por la época en que, con Engels, compuso La Ideología Alemana.

Fueron publicadas por primera vez por Engels, en 1888, como Apéndice al Ludwig Feuerbach y el fin de la Filosofía clásica alemana. *Engels, que introdujo alguna ligera variante de redacción, se refiere a ellas en el Prólogo al citado libro de la manera siguiente: ..."Por el contrario, he encontrado en un viejo cuaderno de Marx las once tesis sobre Feuerbach impresas como Apéndice. Son notas para una elaboración posterior, rápidamente escritas y no destinadas en absoluto a la impresión, pero inapreciables como primer documento en el que se contiene el germen genial de la nueva concepción de la Historia".*

Publicadas en el Tomo V, Sección Primera, de la Marx-Engels Gesamtausgabe, *de donde hemos hecho nuestra traducción, estaban ya publicadas en castellano, en traducción de W. Roces* (La Ideología Alemana, *Ediciones Pueblos Unidos, Montevideo, 1959*).

TESIS SOBRE FEUERBACH

EL EGOISMO DIVINO EN OPOSICION AL HOMBRE EGOISTA. LA ILUSION EN LA REVOLUCION SOBRE EL ANTIGUO ESTADO. EL "CONCEPTO" Y LA "SUBSTANCIA". LA REVOLUCION: HISTORIA DE LOS ORIGENES DEL ESTADO MODERNO

1) *Ad Feuerbach*

1) El defecto principal de todo el materialismo anterior (incluido el feuerbachiano) es que sólo concibe el objeto, la realidad, lo sensible, bajo la forma del *objeto o de la contemplación* y no como *actividad humana sensible,* no subjetivamente. Por eso el aspecto *activo* es desarrollado en forma abstracta, en oposición al ma-

terialismo, por el idealismo, el cual naturalmente no conoce la actividad real y sensible como tal. Feuerbach aspira a objetos sensibles, realmente distintos de los objetos ideales, pero él no comprende la actividad humana misma como actividad objetiva. Por eso en *La Esencia del Cristianismo* él considera únicamente el comportamiento teórico como lo auténticamente humano, en tanto que la práctica sólo es plasmada y concebida en su sucia forma judía de manifestarse. No comprende por esto la importancia de la actividad "revolucionaria", de la actividad "práctico-crítica".

2) La cuestión de si cabe en el pensamiento humano una verdad objetiva no es una cuestión teórica, sino *práctica*. El hombre tiene que probar en la práctica la verdad, esto es, la realidad y el poder, la terrenalidad de su pensamiento. La disputa en torno a la realidad o irrealidad del pensamiento aislado de la práctica es una cuestión puramente escolástica.

3) La teoría materialista de la educación y de la alteración de las circunstancias olvida que las circunstancias han de ser cambiadas por el hombre y que el educador mismo ha de ser educado. Por esto se ve forzada a distinguir en la sociedad dos partes, una de las cuales está colocada por encima de la otra.

La coincidencia del cambio de las circunstancias y el de la actividad humana o cambio del hombre mismo sólo puede captarse y comprenderse racionalmente como *práctica revolucionaria*.

4) Feuerbach parte del hecho del autoextrañamiento religioso, del desdoblamiento del mundo en un mundo religioso y un mundo humano. Su trabajo consiste en resolver el mundo religioso en su fundamento terrenal. Pero el hecho de que este fundamento terrenal se separe de sí y se construya un reino independiente en las nubes sólo puede explicarse partiendo del desgarramiento interno y la interna contradicción de este fundamento terrenal. Este mismo ha de ser, pues, tanto comprendido en su contradicción como prácticamente subvertido. Así, por ejemplo, una vez que se ha descubierto en la familia terrenal el misterio de la Sagrada Familia, la primera tiene que ser aniquilada, teórica y prácticamente.

5) Feuerbach, no contento con el *pensamiento* aspira a la *contemplación;* pero él no concibe lo sensible como actividad *práctica,* sensorial del hombre.

6) Feuerbach resuelve la esencia religiosa en la esencia *humana.* Pero la esencia humana no es una abstracción que mora en el interior de cada individuo. En su realidad es el conjunto de las relaciones humanas.

Feuerbach, que no entra a criticar esta esencia real, está por eso obligado:

a) A prescindir del proceso histórico, plasmar el sentimiento religioso para sí y presuponer un individuo humano abstracto, *aislado.*

b) La esencia sólo puede ser concebida, por lo tanto, como "género", como generalidad interna, muda, que liga *generalmente* a muchos individuos.

7) Feuerbach no ve, por ello, que el mismo "sentimiento religioso" es un producto social y que el individuo abstracto que él analiza pertenece a una determinada forma social.

8) Toda vida social es esencialmente *práctica.* Todos los misterios que empujan a la teoría hacia el misticismo encuentran su solución racional en la práctica humana y en la comprensión de esta práctica.

9) A lo más que puede llegar el materialismo contemplativo, es decir, el materialismo que no comprende lo sensible como actividad práctica, es a la contemplación de los individuos aislados y de la sociedad civil.

10) El punto de partida del viejo materialismo es la sociedad civil, el punto de partida del nuevo es la sociedad humana o la humanidad social.

11) Los filósofos se han limitado a *interpretar* el mundo de modos distintos, ahora toca *transformarlo.*

La Miseria de la Filosofía, *respuesta al* Sistema de las contradicciones económicas *o* Filosofía de la Miseria, *de Proudhon, fue elaborada por Marx en Bruselas entre diciembre de 1846 y junio de 1847, habiendo visto la luz en julio del mismo año. Esta obra marca la ruptura definitiva entre ambos autores, pues aunque ya Marx había formulado críticas al sistema proudhoniano en* La Sagrada Familia *e incluso en los* Manuscritos *de 1844, seguía manteniendo relaciones con él y todavía en mayo de 1846 le proponía la corresponsalía francesa en una red destinada a establecer un contacto permanente entre los socialistas de Inglaterra, Alemania y Francia. Proudhon rechazó la propuesta en una larga carta, llena de críticas al comunismo revolucionario, en la que anunciaba la próxima aparición de su libro e invitaba a Marx a hacer uso de su "férula crítica". De esta invitación surgió* La Miseria de la Filosofía, *que si bien indignó a Proudhon como atestiguan las notas marginales por él puestas a su ejemplar, quedó sin respuesta, en contra de lo que Marx había esperado.*

Aunque fundamentalmente polémica, sería erróneo considerar la Miseria de la Filosofía *como una mera crítica a Proudhon. Marx se refiere a ella como al escrito en el que "los puntos decisivos de mi opinión fueron indicados por vez primera de modo científico, aunque sólo en tono polémico" (Prólogo a la* Crítica de la Economía Política, *Berlín 1954, pág. 15). En los tres temas tratados ("Teoría del valor", "Método de la Economía Política", "Movimientos obreros") se aprovechan ya, en efecto, los estudios económicos iniciados por Marx en París y comienza a dársele apoyatura sociológica al sistema marxista, trazado en sus grandes líneas en las obras anteriores.*

La Miseria de la Filosofía *está estructurada del modo siguiente:*

Cap. I. — Un descubrimiento científico. 1) Oposición del valor de uso y el valor de cambio. 2) El valor constituido o el valor sin-

tético. 3) Aplicación de la ley de las proporcionalidades de valor: A) La moneda; B) El excedente del trabajo.

Cap. II. — La metafísica de la Economía Política. 1) El método (siete observaciones). 2) La división del trabajo y las máquinas. 3) La competencia y el monopolio. 4) La propiedad, la renta. 5) Las huelgas y las coaliciones de obreros.

La Miseria de la Filosofía, *escrita originalmente en francés, ha sido vertida en varias ocasiones al castellano. Nuestra propia traducción ha sido hecha sobre el texto reproducido en el volumen VI, Sección I de la* Marx-Engels Gesamtausgabe.

Capítulo Primero

UN DESCUBRIMIENTO CIENTIFICO
2º) Valor constituido y valor sintético

...Veamos ahora cómo la aplicación del tiempo de trabajo como medida del valor es incompatible con el antagonismo de clase existente y con la desigual retribución del producto entre el trabajador inmediato y el poseedor del trabajo acumulado.

Supongamos un producto cualquiera; la tela, por ejemplo. Este producto encierra, como tal, una cantidad determinada de trabajo. Esta cantidad de trabajo será la misma, cualquiera que sea la situación recíproca de aquellos que han concurrido a crear este producto.

Tomemos otro producto, el paño, que habría exigido la misma cantidad de trabajo que la tela.

Si hay intercambio de estos dos productos, hay intercambio de cantidades iguales de trabajo. Al cambiar estas cantidades iguales de tiempo de trabajo no se cambia la situación recíproca de los productores, del mismo modo que nada se cambia en la situación de los obreros y los fabricantes entre sí. Decir que este intercambio de productos medidos por el tiempo de trabajo tiene como consecuencia la retribución igualitaria de todos los productores es suponer que la igualdad de participación en el producto existía con anterioridad al cambio. Cuando el intercambio de la tela por el paño se realiza, los productores de paño participarán en la tela en una proporción igual a aquella en que, ya antes, participaban en el paño.

La ilusión del señor Proudhon proviene de que toma como consecuencia lo que pasaría de ser, a lo más, una suposición gratuita.

Demos un paso más.

¿Supone al menos el tiempo de trabajo como medida del valor que las jornadas son *equivalentes* y que la jornada de trabajo de uno vale tanto como la del otro? No.

Supongamos por un instante que la jornada de un joyero equivale a tres jornadas de un tejedor; subsiste en todo caso el hecho de que todo cambio en el valor de las joyas con relación a los tejidos, siempre que no sea el resultado pasajero de las oscilaciones en la oferta y la demanda, debe tener por causa una disminución o un aumento del tiempo de trabajo empleado en uno u otro lado de la producción. Que tres días de trabajo de diferentes trabajadores estén entre sí en la relación 1, 2, 3, y todo cambio en el valor relativo de sus productos será un cambio en esta proporción de 1, 2, 3. Así pueden medirse los valores por el tiempo de trabajo; pese a la desigualdad de valor de las diferentes jornadas de trabajo; pero para aplicar esta medida nos es necesaria una escala comparativa de las distintas jornadas de trabajo; la competencia es la que establece esta escala.

¿Su hora de trabajo vale tanto como la mía? Esta es una cuestión que se debate mediante la competencia.

La competencia, según un economista americano, determina cuántas jornadas de trabajo simple contiene una jornada de trabajo complicado. Esta reducción de las jornadas de trabajo complicado a jornadas de trabajo simple, ¿no supone ya que se toma al trabajo simple como medida del valor? El hecho de que la cantidad de trabajo, sin referencia a la calidad, sirva por sí sola como medida del valor supone, a su vez, que el trabajo simple se ha convertido en el eje sobre el que gira la industria. Supone que los trabajos han sido igualados por la subordinación del hombre a la máquina o por la división extrema del trabajo; que los hombres se borran ante el trabajo; que el péndulo del reloj se ha convertido en la medida de la actividad relativa de dos obreros, como lo es de la rapidez de dos locomotoras. Entonces no hay ya que decir que una hora de un hombre equivale a una hora de otro hombre, sino, más bien, que un hombre de una hora vale otro hombre de una hora. El tiempo lo es todo, el hombre no es ya nada; es, todo lo más, el esqueleto del tiempo. La calidad ya no es cuestión. La cantidad sola lo decide

todo, hora por hora, jornada por jornada; pero esta igualación del trabajo no es obra de la justicia eterna del señor Proudhon; es, lisa y llanamente, obra de la industria moderna.

En el taller automático, el trabajo de un obrero no se distingue ya en casi nada del trabajo de otro obrero; los obreros no pueden distinguirse ya unos de otros sino por la cantidad de tiempo que dedican a trabajar. Sin embargo esta diferencia cuantitativa se transforma, desde un cierto punto de vista, en diferencia cualitativa, en cuanto que el tiempo que se ha de dedicar al trabajo depende, en parte, de causas puramentes materiales, tales como la constitución física, la edad, el sexo y, en parte, de causas morales puramente negativas, tales como la paciencia, la asiduidad, la impasibilidad. En conclusión, si en el trabajo de los obreros hay una diferencia de calidad, esta es, a lo sumo, una calidad de ínfima calidad que está muy lejos de constituir una especialidad distintiva. He aquí, en último análisis, el estado de cosas en la moderna industria. Sobre esta igualdad ya realizada del trabajo automático pasa el señor Proudhon su garlopa "de igualación", que él se propone realizar universalmente "en el porvenir".

Todas las consecuencias "igualitarias" que el señor Proudhon extrae de la doctrina de Ricardo reposan sobre un error fundamental. Confunde el valor de las mercancías medido por la cantidad de trabajo en ellas fijado, con el valor de las mercancías medido por el "valor del trabajo". Si estas dos formas de medir el valor de las mercancías se confundiesen en una sola se podría decir, indiferentemente: el valor relativo de una mercancía cualquiera se mide por la cantidad de trabajo en ella fijado, o bien, se mide por la cantidad de trabajo que está en condiciones de comprar, o bien, se mide por la cantidad de trabajo que está en condiciones de adquirirla. Pero las cosas distan mucho de ser así. El valor del trabajo no podría servir de medida al valor, como no puede servir de medida al valor el valor de cualquier otra mercancía.

...Todo el mundo sabe que cuando la oferta y la demanda se equilibran, el valor relativo de un producto cualquiera está exactamente determinado por la cantidad de trabajo en él fijada, es decir, que este valor relativo expresa la relación de proporcionali-

dad, precisamente en el sentido que acabamos de determinar. El señor Proudhon invierte el orden de las cosas. Comenzad, dice, por medir el valor relativo de un producto por la cantidad de trabajo en él fijada y entonces la oferta y la demanda se equilibrarán infaliblemente. La producción corresponderá al consumo, el producto será siempre intercambiable. Su precio corriente expresará exactamente su justo valor. En lugar de decir, como todo el mundo, cuando hace buen tiempo se ve pasear a mucha gente, el señor Proudhon hace pasear a su gente para poder asegurarle buen tiempo.

....

La prueba misma de su tesis la encuentra el señor Proudhon en la observación de que las cosas más útiles cuestan menos tiempo de producción, que la sociedad comienza siempre por las industrias más fáciles y que a continuación "se dedica a la producción de objetos que cuestan más tiempo de trabajo y que corresponden a necesidades de un orden más elevado".

El señor Proudhon toma prestado del señor Dunoyer el ejemplo de la industria extractiva (recolección, pastos, caza, pesca, etc.), que es la industria más simple, la menos costosa y por la que el hombre ha comenzado "el primer día de su segunda creación". El primer día de su primera creación está consignado en el *Génesis* que nos hace ver en Dios al primer industrial del mundo.

Las cosas ocurren de una manera completamente distinta a como las piensa el señor Proudhon. En el momento mismo en que la civilización comienza, la producción comienza a fundarse sobre el antagonismo de los órdenes, de los estados, de las clases, en fin, sobre el antagonismo del trabajo acumulado y del trabajo inmediato. Sin antagonismo no hay progreso. Es la ley que la civilización ha seguido hasta nuestros días. Hasta ahora las fuerzas productivas se han desarrollado gracias a este régimen del antagonismo de las clases. Decir ahora que, porque todas las necesidades de todos los trabajadores estaban satisfechas, los hombres podían entregarse a la creación de productos de un orden superior, a industrias más complicadas, sería hacer abstracción del antagonismo de las clases y

trastornar todo el desarrollo histórico. Es como si se quisiera decir que, porque se alimentaban murenas en piscinas artificiales, bajo los emperadores romanos, había con qué alimentar abundantemente a toda la población romana; mientras que, muy al contrario, el pueblo romano carecía de lo necesario para comprar pan, y los aristócratas no carecían de esclavos para echarlos de pasto a las murenas.

El precio de los víveres ha subido casi continuamente, mientras que el precio de los objetos manufacturados y de lujo ha bajado casi continuamente. Tómese la industria agrícola: los objetos más indispensables, tales como el trigo, la carne, etc. aumentan de precio, mientras que el algodón, el azúcar, el café etc., bajan continuamente en una proporción sorprendente. E incluso entre los comestibles propiamente dichos, los objetos de lujo tales como las alcachofas, los espárragos, etc., son hoy relativamente más baratos que los comestibles de primera necesidad. En nuestra época es más fácil producir lo superfluo que lo necesario. En fin, en diversas épocas históricas, las relaciones recíprocas de los precios son no solamente diferentes, sino opuestas. Durante toda la Edad Media, los productos agrícolas eran relativamente más baratos que los productos manufacturados; en la época moderna están en razón inversa. ¿Ha disminuido por eso la utilidad de los productos agrícolas después de la Edad Media?

El uso de los productos está determinado por las condiciones sociales en que se encuentran situados los consumidores, y esas mismas condiciones reposan sobre el antagonismo de las clases.

El algodón, las patatas y el aguardiente son objetos del uso más común. Las patatas han engendrado las escrófulas; el algodón ha expulsado en gran parte al lino y a la lana, aunque el lino y la lana sean, en muchos casos, de una mayor utilidad, siquiera desde el punto de vista de la higiene; el aguardiente, por último, ha triunfado sobre la cerveza y el vino, aunque el aguardiente empleado como sustancia alimenticia sea generalmente reconocido como un veneno. Durante todo un siglo los gobiernos lucharon vanamente contra el opio europeo; la economía prevaleció, dictó órdenes al consumo.

¿Por qué, pues, el algodón, la patata y el aguardiente son los pivotes de la sociedad burguesa? Porque se necesita, para producirlos, menos trabajo y están, en consecuencia, al más bajo precio. ¿Por qué decide el mínimo de precio del máximo de consumo? ¿Será por azar, a causa de la utilidad absoluta de estos objetos, de su utilidad intrínseca, de su utilidad, porque corresponden de la manera más útil a las necesidades del obrero? No, es porque, en una sociedad fundada en la miseria, los productos más *miserables* tienen la prerrogativa fatal de servir para el uso de la mayoría.

Decir ahora que, porque las cosas menos costosas son de mayor uso, deben ser de mayor utilidad, es decir, que el uso del aguardiente, tan extendido a causa del poco costo de su producción, es la prueba más concluyente de su utilidad, es decir al proletario que la patata le es más saludable que la carne; es aceptar el estado de cosas existentes; es, por último, hacer con el señor Proudhon la apología de una sociedad sin entenderla.

En una sociedad futura, en la que el antagonismo de las clases hubiera cesado, en la que no habría ya clases, el uso ya no estaría determinado por el *mínimo* de tiempo de producción; sino que el tiempo de producción que se consagraría a un objeto estaría determinado por su grado de utilidad.[1]

....

Los que, como Sismondi, quieren volver a la justa proporcionalidad de la producción, conservando al mismo tiempo las bases actuales de la sociedad, son reaccionarios puesto que, para ser consecuentes, deben querer volver a traer también todas las otras condiciones de la industria de los tiempos pasados.

¿Qué es lo que mantenía la producción en proporciones más o menos justas? Era la demanda, que determinaba la oferta, que

1. En la edición alemana de 1885 y en la francesa de 1896 esta frase fue corregida siguiendo una indicación de Engels en la forma siguiente: pero el tiempo de producción social que se consagrará a los distintos objetos estará determinado por su grado de utilidad social.

la precedía. La producción seguía paso a paso al consumo. La gran industria, obligada por los instrumentos mismos de que dispone a producir en una escala cada vez más amplia, ya no puede esperar a la demanda. La producción precede al consumo, la oferta fuerza a la demanda.

En la sociedad actual, en la industria basada sobre los intercambios individuales, la anarquía de la producción, que es la fuente de tanta miseria, es al mismo tiempo la fuente de todo progreso.

Así, de dos cosas una:

O se quieren las justas proporciones de los siglos pasados con los medios de producción de nuestra época; entonces se es a la vez reaccionario y utópico.

O se quiere el progreso sin la anarquía; entonces, para conservar las fuerzas productivas hay que abandonar los intercambios individuales.

Los intercambios individuales sólo concuerdan con la pequeña industria de los siglos pasados, y su corolario de "justa proporción", o con la gran industria y todo su cortejo de miseria y de anarquía.

Según todo lo que acabamos de decir, la determinación por el tiempo de trabajo, es decir, la fórmula que el señor Proudhon nos da como la fórmula regeneradora del porvenir, no es más que la expresión científica de las relaciones económicas de la sociedad actual, como Ricardo ha demostrado clara y nítidamente mucho antes que el señor Proudhon...

Capítulo II

LA METAFISICA DE LA ECONOMIA POLITICA

1º) El Método. Primera observación

"No hacemos una *historia según el orden de los tiempos,* sino *según la sucesión de las ideas.* Las *fases* o *categorías* económicas son, *en su manifestación,* ora contemporáneas, ora invertidas... Las teorías económicas no dejan de tener por eso su *sucesión lógica* y su *serie en el entendimiento*: es ese orden el que nos jactamos de haber descubierto" (Proudhon, t. 1º, p. 146).

Decididamente, el señor Proudhon ha querido asustar a los franceses tirándoles a la cabeza frases casi hegelianas. Tenemos, pues, que habérnoslas con dos hombres, primero con el señor Proudhon y después con Hegel. ¿Cómo se distingue el señor Proudhon de los otros economistas? Y Hegel, ¿qué papel juega en la economía política del señor Proudhon?

Los economistas expresan las relaciones de la producción burguesa, la división del trabajo, el crédito, la moneda, etc., como categorías fijas, inmutables, eternas. El señor Proudhon, que tiene ante sí estas categorías completamente formadas, quiere explicarnos el acto de formación, la generación de estas categorías, principios, leyes, ideas, pensamientos.

Los economistas nos explican cómo se produce en esas relaciones dadas, pero lo que no nos explican es cómo se producen esas relaciones, es decir, el movimiento histórico que las hace nacer. El señor Proudhon, habiendo tomado esas relaciones como principios, categorías, pensamientos abstractos, no tiene más que poner *orden* en esos pensamientos que ya están ordenados alfabéticamente al final de todo tratado de economía política. Los materiales de los economistas son la vida activa y actuante de los hombres; los materiales del señor Proudhon son los dogmas de los economistas. Pero desde el momento en que no se persigue el movimiento histó-

rico de las relaciones de producción, del que las categorías no son más que expresión teórica, desde el momento en que no se quiere ver en esas categorías más que ideas, pensamientos espontáneos, independientes de las relaciones reales, se está forzado a asignar como origen a estos pensamientos el movimiento de la razón pura. ¿Cómo hace nacer esos pensamientos la razón pura, eterna, impersonal? ¿Cómo procede para producirlos?

Si tuviéramos la intrepidez del señor Proudhon en materia de hegelianismo diríamos: Se distingue en sí misma de sí misma. ¿Qué significa esto? La razón impersonal, no teniendo fuera de ella ni terreno sobre el que pueda ponerse, ni objeto al que pueda oponerse, ni sujeto con el que pueda componer, se ve obligada a dar una voltereta poniéndose, oponiéndose y componiéndose, posición, oposición, composición. Hablando en griego tenemos la tesis, la antítesis y la síntesis. En cuanto a aquellos que no conocen el lenguaje hegeliano, les diremos la fórmula sacramental: afirmación, negación, negación de la negación. Esto se llama hablar claro. Indudablemente no es hebreo, sin ánimo de herir al señor Proudhon; pero es el lenguaje de esa razón tan pura, separada del individuo. En lugar del individuo corriente, con su manera corriente de hablar y de pensar, no tenemos más que esa manera corriente en toda su pureza, sin el individuo.

¿Hay que extrañarse de que cualquier cosa, en última abstracción, puesto que hay abstracción y no análisis, se presente en estado de categoría lógica? ¿Hay que extrañarse de que dejando caer poco a poco todo lo que constituye la individualidad de una casa, de que haciendo abstracción de los materiales de que se compone, de la forma que la distingue, se llegue a no tener más que un cuerpo —que haciendo abstracción de los límites de ese cuerpo no se tenga ya más que un espacio—, que haciendo por último abstracción de las dimensiones de ese espacio, se termine por no tener más que la cantidad absolutamente pura, la categoría lógica? A fuerza de abstraer así de todo sujeto los pretendidos accidentes, animados o inanimados, hombres o cosas, tenemos razón en decir que en última abstracción se llega a tener como sustancia las categorías lógicas. Así, los metafísicos, que al hacer estas abstracciones se

imaginan hacer análisis, y que a medida que se separan más y más de los objetos se imaginan aproximarse a ellos hasta el punto de penetrarlos, esos metafísicos tienen razón a su vez al decir que las cosas de aquí abajo son bordados, cuya trama son las categorías lógicas. He aquí lo que distingue al filósofo del cristiano. El cristiano no tiene más que una sola encarnación del *Logos*, en contra de la lógica; el filósofo no acaba nunca con las encarnaciones. Que todo lo que existe, que todo lo que vive sobre la tierra y bajo el agua pueda, a fuerza de abstracción, ser reducido a una categoría lógica; que de esta manera el mundo real pueda ahogarse por entero en el mundo de las abstracciones, en el mundo de las categorías lógicas, ¿quién se extrañaría de ello?

Todo lo que existe, todo lo que vive sobre la tierra y bajo el agua, no existe, no vive más que por un movimiento cualquiera. Así, el movimiento de la historia produce las relaciones sociales, el movimiento industrial nos da los productos industriales, etc.

Lo mismo que a fuerza de abstracción hemos transformado toda cosa en categoría lógica, de la misma manera basta con hacer abstracción de todo carácter distintivo de los diferentes movimientos para llegar al movimiento en estado abstracto, al movimiento puramente formal, a la fórmula puramente lógica del movimiento. Si encontramos en las categorías lógicas la sustancia de toda cosa, nos imaginamos encontrar en la fórmula lógica del movimiento el *método absoluto*, que no solamente explica toda cosa, sino que además implica el movimiento de la cosa.

Es de este método absoluto del que Hegel habla en estos términos: "El método es la fuerza única, absoluta, suprema, infinita, a la que ningún objeto podría resistir; es la tendencia de la razón a encontrarse, a reconocerse a sí misma en toda cosa" (*Lógica*, t. III). Habiendo sido reducida toda cosa a una categoría lógica, y todo movimiento, todo acto de producción al método, se sigue de ahí naturalmente que todo conjunto de productos y de producción, de objetos y de movimiento, se reduce a una metafísica aplicada. Lo que Hegel ha hecho para la religión, el derecho, etc., el señor Proudhon trata de hacerlo para la economía política.

Así, pues, ¿qué es este método absoluto? La abstracción del movimiento. ¿Qué es la abstracción del movimiento? El movimiento en estado abstracto. ¿Qué es el movimiento en estado abstracto? La fórmula puramente lógica del movimiento o el movimiento de la razón pura. ¿En qué consiste el movimiento de la razón pura? En ponerse, oponerse, componerse, formularse como tesis, antítesis y síntesis, o bien en afirmarse, en negarse, y en negar su negación.

¿Cómo hace la razón para afirmarse, para ponerse como categoría determinada? Esto es asunto de la misma razón y de sus apologistas.

Pero una vez que ha llegado a ponerse como tesis, este pensamiento, opuesto a sí mismo, se desdobla en dos pensamientos contradictorios, el positivo y el negativo, el sí y el no. La lucha de estos dos elementos antagonistas encerrados en la antítesis constituye el movimiento dialéctico. El sí haciéndose no, el no haciéndose sí, el sí haciéndose a la vez sí y no, el no haciéndose a la vez no y sí, los contrarios se equilibran, se neutralizan, se paralizan. La fusión de estos dos pensamientos contradictorios constituye un pensamiento nuevo que es la síntesis. De este trabajo de gestación nace un grupo de pensamientos.

Este grupo de pensamientos sigue el mismo movimiento dialéctico que una categoría simple, y tiene por antítesis un grupo contradictorio. De estos dos grupos de pensamientos nace un nuevo grupo de pensamientos que es su síntesis.

Lo mismo que del movimiento dialéctico de las categorías simples nace el grupo, del movimiento dialéctico de los grupos nace la serie, y del movimiento dialéctico de las series nace el sistema entero.

Aplicad este método a las categorías de la economía política y obtendréis la lógica y la metafísica de la economía política, o, en otros términos, tendréis las categorías económicas conocidas de todo el mundo, traducidas a un lenguaje poco conocido, que les da el aspecto de haber florecido recientemente en una cabeza que es

pura razón; de tal forma estas categorías parecen haberse engendrado las unas en las otras, encadenado y entremezclado las unas con las otras por el solo trabajo del movimiento dialéctico. Que el lector no se espante de toda esta metafísica con todo su andamiaje de categorías, de grupos, de series y de sistemas. El señor Proudhon, a pesar del gran esfuerzo que ha hecho por escalar la altura del *sistema de las contradicciones,* no ha podido subir nunca más allá de los dos primeros escalones, de la tesis y de la antítesis simples, y aun no les ha puesto el pie encima sino dos veces, y de estas dos veces, una de ellas se ha caído.

No hemos expuesto hasta el presente más que la dialéctica de Hegel. Veremos más adelante cómo el señor Proudhon ha conseguido reducirla a las más mezquinas proporciones. Así, para Hegel, todo lo que ha pasado y pasa todavía es exactamente lo que pasa en su propio razonamiento. Así la filosofía de la historia no es más que la historia de la filosofía, de su propia filosofía. Ya no hay "historia según el orden de los tiempos", ya no hay más que "la sucesión de las ideas en el entendimiento". Cree construir el mundo por el movimiento del pensamiento cuando no hace sino reconstruir sistemáticamente y ordenar bajo el método absoluto los pensamientos que están en la cabeza de todo el mundo.

....

Segunda Observación

Las categorías económicas no son más que las expresiones teóricas, las abstracciones de las relaciones sociales de producción. El señor Proudhon, tomando las cosas al revés como buen filósofo, no ve en las relaciones reales más que las encarnaciones de estos principios, de estas categorías, que dormitaban, nos dice el filósofo señor Proudhon, en el seno "de la razón impersonal de la humanidad".

El economista señor Proudhon ha entendido muy bien que los hombres hacen el dril, el mahón, las telas de seda, en relaciones determinadas de producción. Pero lo que no ha entendido es que estas

relaciones sociales determinadas son tan producidas por los hombres como el dril, el lino, etc. Las relaciones sociales están íntimamente ligadas a las fuerzas productivas. Al adquirir nuevas fuerzas productivas, los hombres cambian su modo de producción, y al cambiar el modo de producción, la manera de ganar su vida, cambian todas sus relaciones sociales. El molino a brazo dará la sociedad con señores; el molino del vapor, la sociedad con el capitalista industrial.

Los mismos hombres que establecen las relaciones sociales conforme a su productividad material, producen también los principios, las ideas, las categorías, conforme a sus relaciones sociales.

Así, estas ideas, estas categorías son tan poco eternas como las relaciones que expresan. Son *productos históricos y transitorios.*

Hay un movimiento continuo de crecimiento en las fuerzas productivas, de destrucción en las relaciones sociales, de formación en las ideas; no hay de inmutable más que la abstracción del movimiento, *mors inmortalis.*

....

No se hacen hipótesis sino con alguna finalidad. La finalidad que se proponía, en primer lugar, el genio social que habla por boca del señor Proudhon, era la de eliminar lo que hay de malo en cada categoría económica, para no tener más que lo bueno. Para él, lo bueno, el bien supremo, la verdadera finalidad práctica, es la *igualdad.* ¿Y por qué el genio social se propone la igualdad y no la desigualdad, la fraternidad, el catolicismo, o cualquier otro principio? Porque la "humanidad no ha realizado sucesivamente tantas hipótesis particulares sino en vista de una hipótesis superior", que es precisamente la igualdad. En otras palabras: porque la igualdad es el ideal del señor Proudhon. Se imagina éste que la división del trabajo, el crédito, el taller, todas las relaciones económicas no han sido inventadas más que en provecho de la igualdad y, sin embargo, han terminado siempre por volverse contra ella. Como la historia y la ficción del señor Proudhon se contradicen a cada

paso, este último deduce que hay contradicción. Si hay contradicción, ésta no existe más que entre su obsesión y el movimiento real.

En adelante el lado bueno de una relación económica es el que afirma la igualdad; el lado malo es el que la niega y afirma la desigualdad. Toda nueva categoría es una hipótesis del genio social para eliminar la desigualdad engendrada por la hipótesis precedente. En resumen, la igualdad es la intención primitiva, la tendencia mística, el *fin providencial* que el genio social tiene continuamente ante los ojos, el girar en el círculo de las contradicciones económicas. De este modo la Providencia es la locomotora que hace marchar toda la impedimenta económica del señor Proudhon mejor que su razón pura y evaporada. El ha consagrado a la Providencia todo un capítulo, que sigue al de los impuestos.

Providencia, finalidad providencial, he aquí la gran palabra que hoy se utiliza para explicar la marcha de la historia. De hecho, esta palabra no explica nada. Es, a lo sumo, una forma declamatoria, una manera como otra cualquiera de parafrasear los hechos.

Es un hecho que los terratenientes obtuvieron en Escocia un valor adicional por el desarrollo de la industria inglesa. Esta industria abrió nuevos mercados a la lana. Para producir lana en grandes cantidades era necesario transformar los campos de labranza en pastizales. Para efectuar esta transformación era necesario concentrar las propiedades. Para concentrar las propiedades era necesario abolir las pequeñas posesiones (*tenures*), expulsar de su país natal a millares de tenedores (*tenanciers*) y poner en su lugar a algunos pastores que cuidan de millones de ovejas. Así, mediante sucesivas transformaciones, la propiedad de la tierra ha tenido como resultado en Escocia la expulsión de los hombres por los carneros. Decid que en Escocia el fin providencial de la institución de la propiedad de la tierra era el de hacer expulsar a los hombres por los carneros y habréis hecho historia providencial.

Ciertamente la tendencia hacia la igualdad es propia de nuestro siglo. Decir ahora que los siglos anteriores, con necesidades, medios de producción, etc., absolutamente diferentes, trabajan providencialmente en la realización de la igualdad es, en primer lugar,

sustituir los hombres y los medios de siglos anteriores por los hombres y los medios de nuestro siglo y desconocer el movimiento histórico por el cual las generaciones sucesivas transforman los resultados adquiridos por las generaciones que las precedieron. Los economistas saben muy bien que la misma cosa que es para uno materia elaborada no es para otro más que materia prima de una nueva producción...

Observación Séptima y última

Los economistas actúan de una manera singular. Para ellos no hay más que dos géneros de instituciones, las del arte y las de la naturaleza. Las instituciones del feudalismo son artificiales, las de la burguesía son instituciones naturales. Se parecen en esto a los teólogos que establecen también dos géneros de religiones. Toda religión que no es la suya es un invento de los hombres, en tanto que su propia religión es una emanación de Dios. Al decir que las relaciones actuales (las relaciones de la producción burguesa) son naturales, los economistas dan a entender que son éstas relaciones en las que la riqueza se crea y las fuerzas productivas se desarrollan conforme a las leyes de la naturaleza. Estas relaciones son así en sí mismas leyes naturales, independientes de la influencia del tiempo. Son leyes eternas que deben regir siempre las sociedades. De este modo, ha habido historia, pero no la hay ya. Ha habido historia puesto que ha habido instituciones feudales y que en estas instituciones feudales se encuentran relaciones de producción totalmente diferentes de las de la sociedad burguesa, que los economistas quieren hacer pasar por naturales y, por tanto, eternas.

El feudalismo tenía también su proletariado, la servidumbre, que encerraba en sí todos los gérmenes de la burguesía. La producción feudal tenía también dos elementos antagonistas que se designan igualmente bajo el nombre de *lado bueno* y *lado malo* del feudalismo, sin considerar que es siempre el lado malo el que termina predominando sobre el lado bueno. Es el lado malo el que produce el movimiento que hace la historia, al fundamentar la lucha. Si en la época en que reinaba el feudalismo, los economistas, entu-

siasmados con las virtudes caballerescas, con la buena armonía entre los derechos y los deberes, con la vida patriarcal de las ciudades, con el estado de prosperidad de la industria doméstica en los campos, con el desarrollo de la industria organizada por corporaciones, gremios (*jurandes*), maestrías (*maitrisses*), entusiasmados en fin con todo lo que constituye el lado bueno del feudalismo, se hubiesen propuesto eliminar todos los aspectos sombríos de este cuadro (servidumbre, privilegios, anarquía), ¿qué habría sucedido? Habrían sido aniquilados todos los elementos que fundamentaban la lucha y ahogado en germen el desarrollo de la burguesía. Se habría planteado el problema absurdo de eliminar la historia.

Cuando la burguesía hubo vencido no fue ya cuestión ni del lado bueno ni del lado malo del feudalismo. Las fuerzas productivas que habían sido desarrolladas por ella bajo el feudalismo quedaron en su poder. Quedaron quebrantadas todas las antiguas formas económicas, las relaciones civiles que les correspondían, el estado político que era la expresión oficial de la vieja sociedad civil.

Así, para juzgar bien la producción feudal es preciso considerarla como un modo de producción fundado en el antagonismo. Es preciso mostrar cómo se producía la riqueza dentro de este antagonismo, cómo se desarrollaban las fuerzas productivas al mismo tiempo que el antagonismo de las clases, como una de las clases, el lado malo, el inconveniente de la sociedad, iba creciendo cada vez más hasta que las condiciones de su emancipación hubieron llegado a la madurez. ¿No queda así suficientemente afirmado que el modo de producción, las relaciones en que se desarrollan las fuerzas productivas, no son en absoluto leyes eternas, sino que corresponden a un desarrollo determinado de los hombres y de sus fuerzas productivas y que un cambio operado en las fuerzas productivas de los hombres trae consigo necesariamente un cambio en las[2] relaciones de producción? Como lo que ante todo importa es no perder los frutos de la civilización, las fuerzas productivas conquistadas, es preciso quebrantar las formas tradicionales en que

2. En el ejemplar enviado por Marx a la señora Utin, tachó *las* escribiendo encima *sus*.

han sido producidas. A partir de este momento la clase revolucionaria se convierte en conservadora.

La burguesía comienza con el proletariado que es en sí mismo un resto del proletariado[3] de los tiempos feudales. En el transcurso de su desarrollo histórico, la burguesía desarrolla necesariamente su carácter antagonista que al comienzo se halla más o menos disimulado, no existe más que en estado latente. A medida que la burguesía se desarrolla, se desarrolla en su seno un nuevo proletariado, un proletariado moderno; se desarrolla una lucha entre la clase proletaria y la clase burguesa, lucha que antes de ser sentida, apercibida, apreciada, comprendida, confesada y altamente proclamada por los dos lados, no se manifiesta previamente sino por conflictos parciales y momentáneos, por hechos subversivos. De otra parte, si bien todos los miembros de la burguesía moderna tienen el mismo interés en cuanto que forman una clase frente a otra clase, tiene intereses opuestos, antagonistas, en tanto que se encuentran los unos frente a los otros. Esta oposición de intereses dimana de las condiciones económicas de su vida burguesa. De día en día se hace, pues, más claro que las relaciones de producción en las que se mueve la burguesía no tienen un carácter único, un carácter simple, sino un carácter de duplicidad; que en las mismas relaciones en que se produce la riqueza se produce también la miseria; que en las mismas relaciones en que hay desarrollo de las fuerzas productivas hay una fuerza productiva de represión; que estas relaciones no *producen la riqueza burguesa,* es decir, la riqueza de la clase burguesa, sino a costa de aniquilar continuamente la riqueza de los miembros integrantes de esta clase y produciendo un proletariado que crece sin cesar.

Cuanto más se evidencia el carácter antagonista, más se embrollan los economistas, representantes científicos de la producción burguesa, con su propia teoría; se forman diferentes escuelas.

Tenemos los economistas *fatalistas* que son en su teoría tan indiferentes a los que ellos llaman los inconvenientes de la clase

3. En el mismo ejemplar Marx sustituyó la expresión *del proletariado* por la expresión *de la clase trabajadora.*

burguesa como los burgueses mismos lo son en la práctica a los sufrimientos de los proletarios que les ayudan a adquirir riquezas. En esta escuela fatalista hay clásicos y románticos. Los clásicos, como Adam Smith y Ricardo, representan una burguesía que, luchando aun con los restos de la sociedad feudal, no trabaja sino por depurar las relaciones económicas de las manchas feudales, por aumentar las fuerzas productivas y por dar un nuevo florecimiento al comercio y a la industria. El proletariado, que participa en esta lucha, está absorto en este trabajo febril, no tiene más que sufrimientos pasajeros, accidentales y él mismo los considera como tales. Los economistas como Adam Smith y Ricardo, que son historiadores de esta época, no tienen otra misión que la de demostrar cómo se adquiere la riqueza en las relaciones de producción burguesa, de formular en forma de categorías, de leyes, estas relaciones de producción y de demostrar cuán superiores son estas leyes y categorías a las leyes y categorías de la producción feudal para la producción de riquezas. La miseria no es a sus ojos más que el dolor que acompaña a todo alumbramiento, así en la naturaleza como en la industria.

Los románticos pertenecen a nuestra época, en la que la burguesía está en oposición directa con el proletariado; en la que la miseria se engendra tan abundantemente como la riqueza. Los economistas se muestran entonces como fatalistas hastiados que, desde lo alto de su posición, lanzan una soberbia mirada de desdén sobre los hombres-locomotoras que fabrican las riquezas. Copian todos los desarrollos de sus predecesores y la indiferencia que en aquéllos era ingenuidad es en éstos coquetería.

Viene a continuación la *escuela humanitaria,* que toma a pecho el lado malo de las actuales relaciones de producción. Esta intenta, por escrúpulo de conciencia, paliar, siquiera sea poco, los contrastes reales; deplora sinceramente la miseria del proletariado, la competencia de los burgueses entre sí; aconseja a los obreros ser sobrios, trabajar bien y hacer pocos niños; recomienda a los burgueses poner en la producción un ardor reflexivo. Toda la teoría de esta escuela se apoya en interminables distinciones entre la teoría y la práctica, entre los principios y los resultados, entre la idea

y la aplicación, entre el contenido y la forma, entre la esencia y la realidad, entre el derecho y el hecho, entre el lado bueno y el malo.

La escuela *filantrópica* es la escuela humanitaria perfeccionada. Niega la necesidad del antagonismo; quiere hacer de todos los hombres burgueses; quiere realizar la teoría en cuanto ésta se diferencia de la práctica y no encierra antagonismos. No es necesario decir que en la teoría es bien fácil hacer abstracción de las contradicciones que a cada instante se encuentran en la realidad. Esta teoría se convertiría entonces en la realidad idealizada. Los filántropos quieren, pues, conservar las categorías que expresan las relaciones burguesas sin tener el antagonismo que las constituye y que es inseparable de ellas. Se imaginan combatir seriamente la práctica burguesa, y son más burgueses que los otros.

Lo mismo que los *economistas* son los representantes científicos de la clase burguesa, los *socialistas* y los *comunistas* son los teóricos de la clase proletaria. Mientras que el proletariado no está lo bastante desarrollado para constituirse en clase, que en consecuencia la lucha misma del proletariado con la burguesía no tiene todavía un carácter político, y que las fuerzas productivas aún no se han desarrollado suficientemente en el seno de la burguesía misma para dejar entrever las condiciones materiales necesarias a la emancipación del proletariado y a la formación de una nueva sociedad, esos teóricos no son más que unos utopistas, que para prevenir a las necesidades de las clases oprimidas improvisan sistemas y corren detrás de una ciencia regeneradora. Pero a medida que la historia avanza y que con ella la lucha del proletariado se dibuja más netamente, ya no necesitan buscar la ciencia en su espíritu, no tienen más que darse cuenta de lo que pasa delante de sus ojos y hacerse el órgano de ello. Mientras que buscan la ciencia y no hacen más que sistemas, mientras están al principio de la lucha, no ven en la miseria más que la miseria, sin ver en ella el lado revolucionario, subversivo, que derrocará a la sociedad antigua. Desde ese momento, la ciencia producida por el movimiento histórico, y asociándose a él en pleno conocimiento de causa, ha dejado de ser doctrinaria, se ha hecho revolucionaria.

Volvamos al señor Proudhon.

Cada relación económica tiene un lado bueno y otro malo: es el único punto sobre el que el señor Proudhon no se desmiente. El lado bueno lo ve expuesto por los economistas; el lado malo lo ve denunciado por los socialistas. Toma prestado de los economistas la necesidad de las relaciones eternas; toma prestado de los socialistas la ilusión de no ver en la miseria más que la miseria. Está de acuerdo con los unos y los otros, queriendo remitirse a la autoridad de la ciencia. La ciencia, para él, se reduce a las escuetas proporciones de una fórmula científica: es el hombre a la búsqueda de fórmulas. Es así como el señor Proudhon se jacta de haber hecho la crítica de la Economía Política y del comunismo: está por bajo de la una y del otro. Por debajo de los economistas, puesto que como filósofo que tiene bajo la mano una fórmula mágica, ha creído poder prescindir de entrar en detalles puramente económicos; por debajo de los socialistas, puesto que no tiene ni suficiente valor ni suficientes luces para elevarse, aunque no fuera más que especulativamente, por encima del horizonte burgués.

Quiere ser la síntesis, no es más que un error compuesto.

Quiere planear como hombre de ciencia por encima de los burgueses y de los proletarios; no es más que el pequeñoburgués que rebota entre el capital y el trabajo, entre la Economía Política y el comunismo.

Sección V. *Las huelgas y coaliciones de obreros*

...Los economistas y los socialistas[4] están de acuerdo sobre un solo punto, el de condenar las coaliciones. Sólo que motivan de manera diferente su condenación.

Los economistas dicen a los obreros; no os coaliguéis. Al coaligaros estorbáis la marcha regular de la industria, impedís a los

4. Para la edición alemana de 1885 Engels colocó aquí la nota siguiente: Es decir, los de aquella época: los fourieristas en Francia y los owenistas en Inglaterra.

fabricantes satisfacer los pedidos, perturbáis la competencia y precipitáis la invasión de las máquinas que, al hacer vuestro trabajo en parte inútil, os fuerzan a aceptar un salario aún más bajo. Por lo demás podéis hacer lo que gustéis. Vuestro salario estará siempre determinado por la relación entre los brazos demandados y los ofrecidos y es un esfuerzo tan ridículo como peligroso el de rebelaros contra las leyes eternas de la Economía Política.

Los socialistas dirán a los obreros: No os coaliguéis, pues en conclusión, ¿qué es lo que ganaríais?, ¿un alza de salarios? Los economistas os demostrarán hasta la evidencia que los pocos céntimos que podríais ganar en caso de tener éxito, durante unos instantes, irán seguidos de una baja para siempre. Hábiles calculadores os demostrarán que os serían necesarios años solamente para recobrar, mediante el aumento de los salarios, los gastos que habéis tenido que hacer para organizar y sostener las coaliciones. Y nosotros, en nuestra condición de socialistas, os diremos que, aparte de esta cuestión de dinero, no seréis menos obreros y los amos serán siempre los amos, después como antes. Así que nada de coaliciones, nada de política pues, ¿no es hacer política hacer coaliciones?

Los economistas quieren que los obreros sigan en la sociedad tal como está formada y tal como ellos la han consignado y sellado en sus manuales.

Los socialistas quieren que den la espalda a la sociedad antigua para poder entrar mejor en la sociedad nueva que, con tanta previsión, ellos les han preparado.

Pese a los unos y los otros, pese a los manuales y las utopías, las coaliciones no han dejado por un instante de marchar y agrandarse con el desarrollo y el aumento de la industria moderna. Y esto hasta un punto tal que en la actualidad el grado a que ha llegado la coalición en un país marca claramente el grado que ocupa en la jerarquía del mercado universal.

Inglaterra, en donde la industria ha alcanzado el más alto grado de desarrollo, tiene las coaliciones más vastas y mejor organizadas.

En Inglaterra no se han atenido a coaliciones parciales que no tenían otra finalidad que una huelga pasajera y que desaparecían con ella. Se han formado coaliciones permanentes, *trade-unions,* que sirven de baluarte a los obreros en su lucha con los empresarios. Y en la actualidad todas las *trade-unions* encuentran un punto de unión en la *National Association of United Trades,* cuyo comité central está en Londres y que cuenta ya con 80.000 miembros. La formación de estas huelgas, coaliciones, *trade-unions,* ha sido simultánea con las luchas políticas de los obreros, que constituyen actualmente un gran partido político con el nombre de cartistas.

Los primeros ensayos de los obreros para *asociarse* entre sí tienen lugar siempre en forma de coaliciones.

La gran industria aglomera en un solo lugar a una muchedumbre de personas desconocidas las unas para las otras. La competencia las divide en cuanto a sus intereses. Pero el mantenimiento del salario, este interés común que ellos tienen contra su amo, los reúne en un mismo pensamiento de resistencia: *coalición.* De este modo la coalición tiene siempre una doble finalidad, la de hacer cesar la competencia entre ellos para poder hacer una competencia general al capitalista. Si el fin de la resistencia no ha sido más que el mantenimiento de los salarios, a medida que los capitalistas, a su vez, se reúnen con una idea de represión, las coaliciones, en un primer momento aisladas, se forman en grupos y frente al capital, siempre unido, el mantenimiento de la asociación se hace para ellas más importante que el del salario. Esto es hasta tal punto cierto, que los economistas ingleses están asombrados de ver a los obreros sacrificar una buena parte del salario en favor de asociaciones que a los ojos de los economistas no están establecidas sino en favor del salario. En esta lucha (verdadera guerra civil) se reúnen y desarrollan todos los elementos necesarios para una futura batalla. Una vez llegada a este punto, la asociación adopta un carácter político.

Las condiciones económicas habían transformado primero la masa del país en trabajadores. La dominación del capital ha creado para esta masa una situación común, intereses comunes. Así, esta

masa es ya una clase frente al capital, pero todavía no para ella misma. En la lucha, de la que sólo hemos señalado algunas fases, esta masa se reúne, se constituye en clase para sí misma. Los intereses que defienden se convierten en intereses de clase. Pero la lucha de clase a clase es una lucha política.

En la burguesía tenemos que distinguir dos fases, aquella durante la cual se constituyó como clase bajo el régimen del feudalismo y de la monarquía absoluta y aquella en la que, ya constituida en clase, derribó el feudalismo y la monarquía para construir la sociedad burguesa. La primera de esas fases fue la más larga y necesitó los mayores esfuerzos. También ella había comenzado por coaliciones parciales contra los señores feudales.

Se han hecho muchas investigaciones para trazar las diferentes fases históricas que la burguesía ha recorrido, desde la comuna hasta su constitución como clase.

Pero cuando se trata de darse cuenta de una forma exacta de las huelgas, de las coaliciones y de las otras formas en las que los proletarios efectúan ante nuestros ojos su organización como clase, los unos se sienten llenos de un temor real, los otros ostentan un desprecio *trascendental*.

Una clase oprimida es la condición vital de toda sociedad fundada sobre el antagonismo de clases. La emancipación de la clase oprimida implica, pues, necesariamente la creación de una sociedad nueva. Para que la clase oprimida pueda emanciparse es necesario que los poderes productivos ya adquiridos y las relaciones sociales ya existentes no puedan existir ya los unos al lado de las otras. De todos los instrumentos de producción, el mayor poder productivo es la clase revolucionaria misma. La organización de los elementos revolucionarios como clase supone la existencia de todas las fuerzas productivas que podían engendrarse en el seno de la sociedad antigua.

¿Quiere esto decir que después de la caída de la antigua sociedad habrá una nueva dominación de clase, que se resumirá en un nuevo poder político? No.

La condición de la emancipación de la clase laboriosa es la abolición de toda clase, de la misma manera que la condición de la emancipación del tercer estado, del orden burgués, fue la abolición de todos los estados y de todos los órdenes.

La clase laboriosa sustituirá, en el curso de su desarrollo, a la antigua sociedad civil por una asociación que excluirá las clases y su antagonismo; ya no habrá poder político propiamente dicho, puesto que el poder político es precisamente el resumen oficial del antagonismo en la sociedad civil.

Mientras tanto, el antagonismo entre el proletariado y la burguesía es una lucha de clase a clase, lucha que, llevada a su más alta expresión, es una revolución total. Por lo demás, ¿debemos extrañarnos de que una sociedad fundada sobre la *oposición* de las clases aboque a la *contradicción* brutal, a un choque cuerpo a cuerpo como último desenlace?

No digáis que el movimiento social excluye al movimiento político. No hay nunca un movimiento político que no sea social al mismo tiempo.

Sólo en un orden de cosas en el que ya no haya clases ni antagonismo de clases, dejaran de ser las *revoluciones sociales revoluciones políticas.* Hasta entonces, en la víspera de cada transformación general de la sociedad, la última palabra de la ciencia social será siempre:

"El combate o la muerte; la lucha sanguinaria o la nada. Así es como la cuestión está inevitablemente planteada". (George Sand).

Bibliografía

a) OBRAS DE MARX

La más completa bibliografía de las obras de Marx es la establecida por Maximilien Rubel (*Bibliographie des oeuvres de Karl Marx,* Rivière, París, 1956) que ha publicado más tarde un Apéndice consagrado a las obras de Engels (Rivière, París, 1960).

La edición de obras completas (*Marx Engels historisch-kritische Gesamtausgabe, MEGA*) emprendida por el Instituto Marx Engels de Moscú bajo la dirección de D. Rjazanov (a partir de 1932 de W. Adoratski), está dividida en tres Secciones que deberían comprender, respectivamente, Escritos de Marx y Engels con excepción de *El Capital* (Secc. I), *El Capital* y los escritos preparatorios (Secc. II) y Correspondencia (Secc. III). Desgraciadamente esta edición se detuvo en 1935 y sólo se han publicado doce de los cuarenta volúmenes previstos. En ellos se han recogido todas las obras de Marx y Engels hasta el año 1849 (exclusive) y la mayor parte de la correspondencia, además del *Anti-Dühring* de Engels, con sus trabajos preparatorios. Los volúmenes publicados han sido reeditados recientemente por la Editorial Dietz de Berlín. La *Bücherei des Marxismus Leninismus* de esta misma Editorial ha reeditado un buen número de obras de Marx y Engels, tanto de las que fueron recogidas en *MEGA* como de las que no lo fueron. Hasta el presente se han publicado los títulos siguientes: I. *Kommunistische Manifest;* VII. *Der Bürgerkrieg in Frankreich;* VIII. (Marx Engels) *Die Revolution von 1848;* XV. *Zur Kritik der politischen Oekonomie;* XX. *Kritik des Gothär Programs;* XXIII. *Die Klassenkämpfe in Frankreich;* XXIX. *Die deutsche Ideologie;* XXXIII. *Briefe an Kugelmann;* XXXVI. *Zum Kölner Kommunistenprozess;* XXXIX. *Der 18te Brumaire;* LXI. *Die heilige Familie;* LXII. *Kleine oekonomische Schriften.* Sin numerar, *Das Kapital* (3 vols.), *Briefwechsel* (4 vols), y *Grundrisse der politischen Oekonomie. Rohentwurf.*

Las obras del período 1841-1850 están recogidas por F. Mehring en *Aus dem literarischen Nachlass von Karl Marx und Friedrich Engels* (3 vols.), Dietz Verlag, Stuttgart 1902 (4a. ed. 1923). Las del período 1852-1857 en *Gesammelte Schriften von Karl Marx und Friedrich Engels 1852-1862,* por D. Rjazanov, Dietz Verlag, Stuttgart 1917. Los escritos de juventud, incluido el *Manifiesto,* están recogidos en la compilación de Landshut y Mayer *Der historische Materialismus* (Kröner Verlag, Leipzig 1932), reeditada por la misma Editorial en 1953 bajo el título de *Die Frühschriften.*

Las ediciones castellanas de las obras de juventud recogidas en la presente Antología han sido señaladas en las notas introductorias correspondientes. Existen además traducciones al español de las siguientes obras de Marx:

1. *OBRAS AISLADAS*

Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel. (Trad. de Carlos Liacho, Buenos Aires, 1946).

Manifiesto Comunista. (La primera traducción al español apareció en Madrid en 1887; de las ediciones recientes la más recomendable es la publicada bajo el título de *Biografía del Manifiesto Comunista,* México, 1949).

Salario, precio y ganancia. (Moscú, 1941).

Las luchas de clases en Francia 1848-1850. (Trad. Tristán Suárez, Buenos Aires, 1946).

El 18 de Brumario de Luis Bonaparte. (Madrid s. f., Bs. Aires, s. f. Moscú, 1955).

Crítica de la Economía Política. (Buenos Aires, 1945).

Crítica del programa de Gotha. (Moscú, 1960).

La comuna de París. La I Internacional. (Trad. de P. Peralta, La Plata, 1946).

El Capital. (Trad. de Juan B. Justo, Buenos Aires, 1918; Trad. de Manuel Pedroso, Madrid 1931; Trad. de W. Roces, México, 1946, 2ª ed., 1959).

Historia crítica de la teoría de la plusvalía. (Notas preparadas por Marx para el proyectado IV tomo de *El Capital,* Trad. de W. Roces, México, 1949).

2. *COMPILACIONES*

Obras escogidas. (Moscú, 1952 y Buenos Aires, 1957; Traducción de la edición rusa de 1948; recoge el Manifiesto, Trabajo asalariado y capital, La lucha de clases en Francia de 1848 a 1850, El 18 de Brumario, Salario, precio y ganancia, La guerra civil en Francia, Prólogos y Epílogos a *El Capital,* diversos artículos y una breve selección de cartas. Incluye también algunos trabajos de Engels, entre ellos "El Origen de la familia, la propiedad privada y el Estado").

Correspondencia (Buenos Aires, 1957).

Escritos económicos varios. (Trad. de W. Roces, México, 1962; incluye los Manuscritos de 1844 juntamente con otras varias obras menores de Marx y Engels).

Revolución en España. (Trad. de Andrés Nin, Madrid, 1929; sin indicación de traductor, Moscú, 1960; Trad. de Manuel Entenza, Caracas-Barcelona, 1960; recoge los artículos que sobre temas españoles e hispanoamericanos publicaron Marx y Engels en la *New York Daily Tribune,* el *Putnam's Magazine* y la *New American Cyclopaedia.*

3. *ANTOLOGIAS*

Introducción al materialismo dialéctico. (Trad. de A. Pumarega, Madrid, 1932).

Sobre la literatura y el arte. (Selección y prólogo de J. Freiville, trad. de Pedro Peralta, La Plata, 1946).

b) ESTUDIOS

ADAMS (H. P.)
Karl Marx in His Earlier Writings (Londres, 1940).

ADLER (M.)
Staatsauffassung des Marxismus (Viena, 1922).
Marx als Denker. Zum 25 Todesjahres von K. Marx (Berlín, 1908).
Lehrbuch der materialistischen Geschichtsauffassung (Berlín, 1930-32).

ADORATSKI (W.)
Dialectical Materialism (Nueva York, 1934).

AXELOS (K.)
Marx penseur de la technique (París, 1961).

BAAS (E.)
L'humanisme marxiste (Colmar París, s. f.).

BARTH (H.)
Wahrheit und Ideologie (Zurich, 1945). Trad. Española.
Verdad e Ideología (México, 1951).

BEKKER (K.)
Marx' philosophische Entwiklung. Sein Verhältnis zu Hegel (Zurich, 1940).

BERLIN (I.)
Karl Marx. His Life and Environment (Londres, 1948).

BIGO (P.)
Marxisme et humanisme. Introduction à l'oeuvre économique de Karl Marx (París, 1953).

BLOCH (E.)
Das Prinzip Hoffnung (Francfort, 1959).

BOCHENSKI (J. M.)
Das sowjetrussische dialektische Materialismus (2ª ed. Berna, 1956). Trad. esp. *El materialismo dialéctico* (Madrid, 1958).

BORKENAU (F.)
Praxis und Utopie (Introducción a una Antología de Marx, Francfort, 1956).

BOTIGELLI (E.)
Karl Marx. Manuscrits de 1844 (Estudio introductorio, París, 1962).

BRUNNER (O.)
Zu den Frühschriften von Karl Marx. Idealistischer Materialismus (en Stimmen der Zeit, vol. 158, 1955-56).

BRINKMANN (C.)
Soziologische Theorien der Revolution (1948).

BUBER (M.)
Pfade in Utopie (Heidelberg, 1950). Trad. española *Caminos de Utopía* (México, 1955).
Das Problem des Menschen (Heidelberg, 1954).

BUJARIN (N. I.)
Historical Materialism (Nueva York, 1925).

CAHIERS INTERNATIONAUX DE SOCIOLOGIE, Año 3 (1948) Cuaderno 4.

CALVEZ (J. Y.)
La pensée de Karl Marx (París, 1956). Trad. esp. *El pensamiento de Carlos Marx* (Madrid, 1960).

CAPOGRASSI (G.)
Le glosse di Marx a Hegel, en Studi in onore di G. del Vecchio (Modena, 1930).

CARR (E. H.)
Karl Marx A study in fanatism (Londres, 1934).

CONZE (E.)
Der Satz von Widerspruch. Zur Theorie des dialektischen Materialismus (Hamburgo, 1931).

CORNU (A.)
Mosses Hess et la gauche hegeliemne (París, 1934).
La jeunesse de Karl Marx (París, 1934).
Karl Marx et la pensée moderne. Contribution à l'etude de la formation du marxisme (París, 1948).
Essai de critique marxiste (París, 1951).
Karl Marx und Friedrich Engels. Leben und Werk (Berlín, 1954).

CUNOW (H.)
Die Marx'sche Geschichts—Gesellschafts— und Staatsauffassung (2 vols. Leipzig, 1921).

CHAMBRE (H.)
De Karl Marx à Mao Tsé-Tung (París, 1959).

DAHRENDORF (R.)
Marx in Perspektive. Die Idee des Gerechtens im Denken von Karl Marx (Hannover, 1952).

DENIS (H.) Y OTROS
Les marxistes répondente à leurs critiques catholiques (París, 1957).

DICKE (G.)
Der Identitätsgedanke bei Feuerbach und Marx (Colonia y Opladen, 1960).

DUNAYEVSKAYA (R.)
Marxism and Freedom (Nueva York, 1958).

FETSCHER (I.)
Die Entstehung des dialektischen Materialismus als metaphysisscher Weltanschauung, en *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 1953.
Das Verhältnis des Marxismus zu Hegel. Politische Hintergrunde einer philosophischen Diskussion, en *Aus Politik und Geschichte* (Bonn, 1958).

FESSARD (G.)
Le Mystère de la société. Recherches sur le sens de l'Histoire, en *Recherches de science religieuse*, nos 1 y 2 (París, 1948).
Par délà le fascisme et le communisme (París, s. f.)
Le dialogue catholique communiste est-il possible? (París, 1937).
France, prends garde de perdre ta liberté (París, 1946).

FISCHER (H.)
Karl Marx und sein Verhältnis zu Staat und Wirtschaft (1932).

FROMM (E.)
Marx's concept of man (Nueva York, 1961). Trad. esp. *El concepto marxista del hombre* (México, 1962).

GEIGER (T.)
Ideologie und Wahrheit (1953).

GEHRLICH (F.)
Der Kommunismus als Lehre vom 1.000-*jähriger Reich* (1920).

GOLLWITZER (H.)
Zum Verhältnis des Menschen beim jungen Marx, en *Festschrift für Gunther Dehn* (1957).

GURVITCH (G.)
La sociologie du jeune Marx, en *Cahiers internationaux de Sociologie,* vol. IV.
Les fondateurs de la sociologie contemporaine (París, s. f.). Trad. esp. *Tres capítulos de la historia de la sociología* (Buenos Aires, 1959).
La vocation actuelle de la sociologie (París, 1950). Trad. esp. *La vocación actual de la sociología* (México, 1953).

HARRIS (A.)
"Utopian Elements in Marx Thougth", en *Ethica,* vol. 60 (1950).

HAUBTMAN (P.)
Marx et Proudhon (París, 1954).

HOMMES (J.)
Zwiespaltiges Dasein. Die existentiale Ontologie von Hegel bis Heidegger (Friburgo de Brisgovia, 1953).
Der technische Eros. Das Wesen der materialistischen Geschichtsauffasung (id., 1955).

HOOK (S.)
Towards an Understanding of Karl Marx (Nueva York, 1933).
From Hegel to Marx (Id. 1958).

HYPPOLITE (J.)
La conception hegelienne de l'Etat et sa critique par "Karl Marx", en *Cahiers Internationaux de Sociologie,* Año 2 (1947). cuad. 2.
Logique et existence. Essais sur la Logique de Hegel (París, 1953).
Etudes sur Marx et Hegel (París, 1955).

JAKSON (T. H.)
Dialectics. The Logic of marxism and its Critics (Londres, 1956).

KOJEVE (A.)
"Hegel, Marx et le Christianisme", en *Critique*, nos. 2, 3 y 4 (París, 1946).
Introduction à la lecture de Hegel (París, 1947).

KOLAKOWSKI (L.)
Der Mensch ohne Alternative. Von der Möglichkeit oder Unmöglichkeit Marxist zu sein (Munich, 1960).

KORSCH (K.)
Marxismus und Philosophie (2a. ed. Leipzig, 1930).
Karl Marx (Londres, 1938).

KONSTANTINOV (F. V.)
Istorichesky Materializm (Moscú, 1951). Trad. esp. *El materialismo histórico* (México, 1957).
Los fundamentos de la Filosofía Marxista (México, 1960).

LABRIOLA (A.)
La concezione materialistica della storia (2ª ed. Roma, 1945).

LANGE (O.) Y TAYLOR (F. M.)
On the economic Theory of Socialism (1948).

LEFEBVRE (H.)
Logique formelle, logique dialectique (París, 1947).
Le matérialisme dialéctique (París, 1949).
Le marxisme (París, 1950). Trad. esp. *El marxismo* (Buenos Aires, 1962).
Problèmes actuels du marxisme (París, 1958).

LEISEGANG (H.)
Hegel, Marx, Kierkegaard (Berlín, 1948).

LOWITH (K.)
Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen (Munich, 1928).
Von Hegel zu Nietzsche (2a. ed. Stuttgart, 1950).
Man's Self alienation in the early Writings of Marx, en *Social Research*, vol. 21, Nº 2 (1954).
Die hegelsche Linke (Stuttgart, 1962).

LUKACS (G.)
Geschichte und Klassenbewusstsein (Berlín, 1923).
Der junge Hegel. Ueber die Beziehungen von Dialektik und Oekonomie (Zurich, 1948). Trad. esp. *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista* (México, 1963).
Die Zerstörung der Vernunft (Berlín, 1953). Trad. esp. *El asalto a la razón* (México, 1959).

MARCUSE (H.)
Reason and Revolution. Hegel and the Rise of social Theory (2ª ed. Nueva York, 1955).

MARXISMUSSTUDIEN
Vols. 1 y 2. (Tubinga, 1954 y 1956).

MASSARIYK
Die philosophischen und soziologischen Grundlagen des Marxismus (Viena, 1898).

McCOY (C.)
"The logical and the Real in Political Theory: Aristotle, Plato and Marx", en *American Political Science Review* (Diciembre, 1954).

MEHRING (F.)
Karl Marx. Geschichte seines Lebens (4ª ed. Leipzig, 1923). Trad. esp. *Carlos Marx* (México, 1957).

MERLEAU-PONTY (M.)
Les aventures de la dialéctique (París, 1959).

MORF (O.)
Das Verhältnis von Wirtschaftsheorie und Wirtschaftsgeschichte bei Karl Marx (Berna, 1951).

NAVILLE (P.)
De l'aliénation à la jouissance (París, 1957).

NAUIWADA (H.)
Smith, Hegel, Marx, en *Zeitschrift für die gesammte Staatswissenschaften*, vol. 3 (1955).

OELSNER (F.)
Der Marxismus der Gegenwart und seine Kritiker (Berlín, 1952).

PLEJANOV (G. V.)
Osnovnye problemy marxizma (Moscú 1910). Trad. esp. *Las cuestiones fundamentales del marxismo* (México, s. f.).

PLENGE
Hegel und Marx (1911).

PLESSNER (H.)
Zwischen Philosophie und Gesellschaft (Berna, 1953).

POLITZER (G.)
Principes fondamentaux de philosophie (París, 1954). Trad. esp. *Principios elementales de Filosofía* (Buenos Aires, 1957).

POPITZ (H.)
Der entfremdete Mensch. Zeitkritik und Geschichtsphilosophie des jungen Marx (Basilea, 1953).

POPPER (K. R.)
The open Society and its Enemies (Princeton, 1950). Trad. esp. *La sociedad abierta y sus enemigos* (Buenos Aires).

RECHERCHES INTERNATIONALES A LA LUMIERE DU MARXISME
Cuaderno Nº 19 "Le jeune Marx" (París, 1960).

ROSENTAL (M.) Y STRAKS (G. M.)
Kategorii materialistischeskoy dialektiki (Moscú, 1947). Trad. esp. *Categorías del materialismo dialéctico* (México, 1958).

ROSSI (M.)
Marx e la dialettica hegeliana. Vol. I Hegel e lo stato (Roma, 1960).

RUBEL (M.)
Karl Marx. Essai de biographie intellectuelle (París, 1957).

SARTRE (J. P.)
Critique de la raison dialéctique (París, 1960).

SCHLESINGER (R.)
Marx. His Time and Ours (Londres, 1950).

SCHUMPETER
Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie (Basilea, 1945). Trad. esp. *Capitalismo, socialismo y democracia* (México, 1952).

SOMMERHAUSEN (L.)
L'humanisme agissant de Karl Marx (París, 1946).

THIELICKE (H.)
Das Menschenbild des Marxismus, en *Universitas*, Año 3 (1949), Cuadernos 3 y 4.

THIER (E.)
Das Menschenbild des jungen Marx (Gotinga, 1957).

TILLICH (P.)
Der Mut zum Sein (Stuttgart, 1953).
Der Mensch im Christentum und im Marxismus (Stuttgart, 1957).

VENABLE (V.)
Human Nature. The Marxian View (Nueva York, 1946).

VOGELIN (E.)
The Formation of the marxian revolutionary Ideas, en *Review of Politics* (Julio, 1950).

VOLPE (G. D.)
Marx e lo stato rappressentativo
Rousseau e Marx (1962) Trad. esp. *Rousseau y Marx* (Buenos Aires, 1963).

WARYNSKY (S.)
Die Wissenschaft von der Gesellschaft (Berna, 1944).

WEBER (M.)
Fichte's Sozialismus und sein Verhältnis zur marxschen Doktrin (2ª ed. Berlín, 1925).

WEIL (E.)
"A propos du Materialisme dialéctique", en *Critique,* Nº 1 (París, 1950).
"Marx et la liberté", en *Critique* Nos. 8 y 9.

INDICES

INDICE ANALITICO

INDICE GENERAL

PUBLICACIONES DEL INSTITUTO DE ESTUDIOS POLITICOS

ANTOLOGIAS DEL PENSAMIENTO POLITICO:

Socialismo Premarxista. Antología de textos. Introducción, selección, traducción y notas por P. Bravo.

Escritos políticos de Sto. Tomás de Aquino. Antología de textos. Introducción, selección y notas por A. P. d'Entreves. Adaptación española por C. Folache.

BOTERO, G.: *La razón de Estado.* Traducción de L. de Stefano. Estudio preliminar de M. García-Pelayo.

ABEN JALDUN: *Teoría de la sociedad y de la historia.* Selección e introducción de Ch. Issawi. Traducción de J. Gómez-Pablos.

El pensamiento juvenil de Marx. Antología de textos. Introducción, selección, traducción y notas por F. Rubio (En preparación).

COLECCION DE HISTORIA DE LAS FORMAS POLITICAS:

ADCOK, F. E.: *Las ideas y la práctica política en Roma.* Versión española de F. Rubio. Introducción de M. García-Pelayo.

POLANCO, T.: *Las formas jurídicas en la Independencia.*

WILHELM, W.: *Sociedad y Estado en China.* Traducción por J. Díaz.

COLECCION DE TEXTOS Y DOCUMENTOS:

Constituciones europeas. Edición a cargo de M. García-Pelayo, P. Bravo y J. C. Rey.

Constituciones de Venezuela: Edición a cargo de R. Escovar y G. Planchart (En preparación).

CUADERNOS DEL I. E. P.

Nº 1 *El Tribunal Constitucional Federal Alemán.* Por F. Rubio.

Nº 2 *La idea medieval del Derecho.* Por M. García-Pelayo.

Nº 3 *Bases de la legislación civil de la URSS y de las Repúblicas Federadas.* (Traducción de Juan Carlos Rey).

Nº 4 *Ideología e iconología.* Por Manuel García-Pelayo.

Nº 5 *Liberalismo y democracia.* Por Benjamín Constant.

Nº 6 *La estratificación de la sociedad soviética.* Por A. Ingeles y R. A. Feldmesser.

Nº 7 *Estatuto de los partidos políticos argentinos.* Por Alicia Avalos de Neira.

DOCUMENTOS, revista trimestral de información política.

Imprenta Universitaria — Caracas, marzo, 1965

UNIVERSIDAD CENTRAL
DE VENEZUELA

AUTORIDADES UNIVERSITARIAS

Rector:

Dr. Jesús M. Bianco

Vicerrector:

Dr. Luis Plaza Izquierdo

Secretario:

Dr. José Ramón Medina

●

FACULTAD DE DERECHO

Decano:

Dr. José Guillermo Andueza Acuña

Director:

Dr. Alfredo Valero García

●

INSTITUTO DE ESTUDIOS
POLITICOS

Director:

Dr. Manuel García-Pelayo